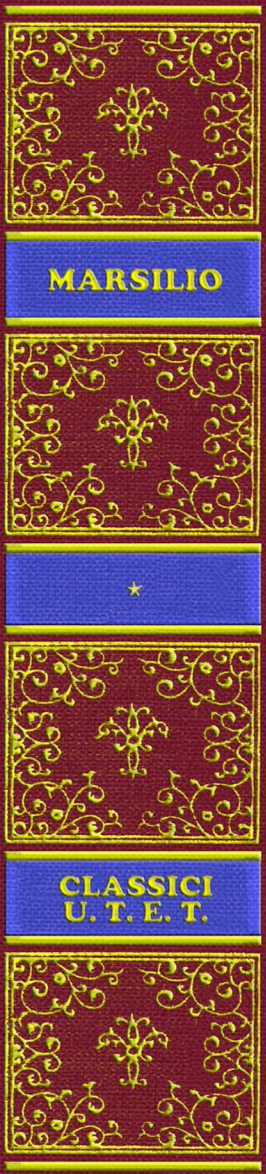

MARSILIO
CLASSICI
U. T. E. T.

Z R
Zovvo Releaser
Z/R

IL DIFENSORE DELLA PACE

di

Marsilio da Padova

A CURA DI

CESARE VASOLI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Stampato in Italia - 1960

Tipografia Torinese S. p. A., Via Elba 5, Telefoni 393.378 - 390.866

INTRODUZIONE

I.

1. – La fortuna di Marsilio da Padova e del suo *Defensor pacis* è certo uno dei casi più significativi ed esemplari della storia del pensiero politico medioevale. Sono ormai trascorsi più di cinque secoli dalla data probabile della sua morte, e la società, le istituzioni, i problemi politici e ideologici, che spiegano tanta parte della sua opera, sono ormai dissolti da gran tempo, oppure così profondamente trasformati da non presentare più quasi nessuno dei caratteri storici del suo tempo; eppure le dottrine del *physicus* padovano attraggono ancora oggi – ed anzi, si direbbe, con più maturo interesse – l'attenzione degli studiosi e degli storici in un diretto confronto con le concezioni più moderne e con i temi dominanti del dibattito politico contemporaneo [1].

Un semplice esame dei giudizi avanzati sul conto del *Defensor pacis* in alcune delle storie generali delle dottrine politiche e una più rapida rassegna della ricca letteratura che, anche negli ultimi decenni, è fiorita intorno alle sue tesi capitali basterebbe, del resto, a confermare la persistente attualità di certi temi che Marsilio svolse in piena aderenza alle prospettive storiche dell'Europa trecentesca. E forse proprio la disparità e la divergenza dei giudizi e dei criteri di valutazione storiografica, potrebbe offrire la migliore prova di come siano tuttora operanti certe esigenze e certi principi che il *Defensor pacis* inserì nella disputa tradizionale tra il « potere civile » e la « Chiesa », rinnovando però

1. Cfr. R. G. GETTEL, *History of Political Thought*, New York, 1924, p. 120 e H. J. LASKI, *Political Theory in the Later Middle Ages*, in « Cambridge Medieval History », VIII (1936), p. 650.

profondamente le soluzioni più consuete del pensiero politico medioevale.

Ciò spiega, del resto, anche l'estrema parzialità di molti studiosi che hanno preferito considerare l'opera di Marsilio da un punto di vista strettamente partigiano piuttosto che alla luce di un'effettiva e rigorosa analisi storica. Né meraviglia che di fronte all'atteggiamento di certi studiosi cattolici ben decisi a vedere nel *Defensor pacis* solo la negazione dei supremi principi soprannaturali sui quali riposava la « Christianitas » medioevale [2], gli storici protestanti o « laici » abbiano invece voluto vedervi il « profeta » e « l'araldo » dello « Stato moderno » [3] di cui il *Defensor pacis* sarebbe la prima giustificazione teorica, o gli abbiano attribuito un'eccezionale ricchezza di « filiazioni » o « conseguenze » che coprono, si può dire, tutti gli sviluppi delle ideologie moderne [4].

Così, ad esempio, trascinati dall'insistenza programmatica e unilaterale sul carattere « nuovo » e « rivoluzionario » delle dottrine marsiliane, alcuni studiosi hanno fatto a gara a considerare Marsilio come il precursore di Machiavelli e del cosiddetto « amoralismo » politico rinascimentale [5], altri hanno invece connesso le sue dottrine ecclesiastiche e politiche ai motivi centrali della Riforma, a Lutero e a Calvino [6]; per tacere poi coloro che hanno invece insistito sui possibili rapporti del *Defensor pacis* con le dottrine del Bodin [7] o addirittura, con l'origine delle prime idee di tolleranza religiosa e politica [8]. E se alcuni, guardando soprat-

2. Cfr. G. PIOVANO, *Il « Defensor pacis » di Marsilio Patavino*, in « La Scuola Cattolica », ser. V, XXII (1922), p. 164.

3. R. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought*, 2ª ed., London, 1920, p. 240.

4. Cfr. C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilio of Padua. Doctrines*, in « The English Historical Review », XXXVIII (1923), p. 2; R. H. MURREY, *History of Political Science*, Cambridge, 1929, p. 81.

5. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Munich u. Berlin, 1929, p. 432; C. BENOIST, *Le Machiavéllisme*, parte I: *Avant Machiavel*, Paris, 1907, p. 335; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contributions to Political Thought*, Oxford, 1939, pp. 18, 83.

6. B. LABANCA, *Marsilio da Padova e Martin Lutero*, in « Nuova Antologia », ser. II, XLI (1883), pp. 210-17; H. J. LASKI, *Political Theory in the Later Middle Ages* cit., p. 628.

7. F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, 1928, p. 96; C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilius of Padua*, in « Proceedings of the British Academy », XXI (1935), p. 153.

8. Cfr. A. MATAGRIN, *Histoire de la tollérance religieuse*, Paris, 1905, p. 133.

tutto all'identificazione marsiliana del *legislator humanus* con l'*universitas civium* ne hanno fatto un antenato spirituale di John Locke [9], di Montesquieu [10] o, persino, di Rousseau [11], altri invece si sono piuttosto richiamati al nome di Hobbes [12] e hanno indicato nel *Defensor pacis* uno dei primi incunaboli delle teorie assolutistiche moderne. Di questo passo era poi ben naturale che, a dispetto di ogni considerazione storica venisse aperta la via ad ogni genere di arbitraria identificazione ideologica; e chi scorre anche certi recenti giudizi sulla filosofia politica di Marsilio non deve stupirsi di vederlo presentato come il primo coerente sostenitore del concetto di « sovranità popolare » e degli ideali « repubblicani », o come il precursore della « teoria marxista delle ideologie » che egli avrebbe « espresso, ed in modo più chiaro, molti secoli prima di Marx » [13].

È chiaro – né occorre fermarsi troppo sull'argomento – che simili definizioni hanno un ben scarso valore e che, anzi, illustrano in modo fin troppo illuminante, la fallacia di quel concetto di « precorrimento » che ha avuto tanta fortuna in certe tendenze della storiografia filosofica. Del resto, proprio l'eccessiva caratterizzazione di Marsilio come iniziatore e precursore delle più caratteristiche concezioni politiche moderne, hanno avuto come diretta conseguenza una reazione ancora più estrema e unilaterale. Perché tutto un certo settore di studi marsiliani si è affaticato e si affatica ancora a dimostrare la vanità dei travestimenti antistorici imposti al *Defensor pacis* e l'errore di attribuirgli convenzioni e atteggiamenti troppo lontani dalla prospettiva storica del suo tempo e dal carattere della sua cultura. L'idea che Marsilio

9. J. MACKINNON, *A History of Modern Liberty*, London, 1906, I, p. 383; F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Torino, 1901, p. 47.

10. F. POLLOCK, *History of the Science of Politics*, London, 1883, p. 17.

11. F. ATGER, *Essai sur l'histoire du contract social*, Nîmes, 1906, p. 71; E. VON BEZOLD, *Die Lehre von der Volkssouveranität während des Mittelalters*, in « Historisch. Zeitschrift », XXXV (1876), p. 346; R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Idee der Democratie*, in « Zeitschrift für Politik », I (1908), p. 92.

12. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra*, in « Giornale degli economisti e annali di economia », nuova ser., II (1940), p. 151; F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo* cit., p. 58.

13. P. SOROKIN, *Contemporary Sociological Theories*, New York, 1928, p. 544.

sia stato semplicemente un rigoroso teorico « aristotelico », non lontano dalla linea maestra della riflessione politica medioevale e che le supposte « novità rivoluzionarie » della sua opera fossero unicamente il frutto di una singolare ignoranza delle sue fonti [14] o addirittura di equivoci più banali e volgari, ha ispirato non pochi studi (ai quali, magari, non si può negare di avere contribuito a restituire al *Defensor pacis* una più precisa fisionomia storica) ma che hanno guardato più a certe somiglianze estrinseche che non alle divergenze sostanziali e di fondo [15]. Non solo; ma quasi per rovesciare quella prospettiva democratica e laica che aveva dominato per lungo tempo la letteratura marsiliana, non sono mancati neppure dei tentativi piuttosto capziosi ed equivoci, di scorgere anche in Marsilio da Padova un coerente sostenitore dello Stato totalitario e il vero precursore delle varie forme della cosiddetta « statolatria » contemporanea [16].

Che al fondo di tutte queste interpretazioni si trovino – come ha notato esattamente il Gewirth [17] – delle tracce evidenti della stessa posizione partigiana e polemica che Marsilio assunse nella sua vita e con la sua opera, è cosa evidente. E senza dubbio, la fortuna e la continuità storica delle polemiche che hanno sempre accompagnato la valutazione del suo pensiero, sono dovute in non piccola parte alla persistente attualità del problema centrale da lui discusso, che certo è uno dei più gravi che sia stato affrontato dalla riflessione politica in questi due millenni di storia « cristiana ». Il fatto che il *Defensor pacis* non presenti soltanto una coerente e rigorosa dottrina dello Stato, della sua autonomia e perfezione intrinseca, ma che fissi con estrema lucidità, tutto un modo di considerare il rapporto tra la *civitas* umana e la società ecclesiastica, tra il fine strettamente mondano e naturale dell'una e la finalità trascendente e oltramondana dell'altra, è la prima ragione

14. R. W. e A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Edinburgh, 1903-1936, vol. VI, p. 9; M. DE WULFF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e éd., Paris, 1925, p. 210.

15. C. H. MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, 1932, p. 307.

16. P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1936, p. 9; D. J. B. HAWKINS, *A Sketch of Medieval Philosophy*, New York, 1947, p. 141.

17. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951, pp. 6-7.

dell'atteggiamento polemico che domina tanta parte della letteratura di argomento marsiliano. Ma, d'altra parte, non credo che sarebbe neppure possibile un'esatta valutazione di quelle idee che hanno una più stretta e definita misura politica, ove si prescindesse dalla loro immediata connessione con un radicale contrasto storico che continua ancora oggi con immutata asprezza e che costringe spesso anche gli studiosi più cauti ad assumere un'aperta posizione di militanti.

2. – Nondimeno gli studi più recenti su Marsilio, se non hanno certo rinunziato ad un giudizio di fondo sul significato e la validità permanente delle tesi marsiliane, hanno però soprattutto mirato ad eliminare le più gravi deformazioni e i giudizi più pericolosamente anacronistici. Ed è stato appunto merito di studiosi come il Battaglia, lo Scholz[18] e più recentemente il Gewirth, l'aver sostituito all'impegno troppo parziale dei loro predecessori, un metodo di più rigorosa ricerca storica, ben fondato sui dati sicuri di un'analisi estesa a tutto l'ambiente sociale e culturale in cui si è mosso Marsilio e attento ai rapporti evidenti tra le sue dottrine, le istituzioni politiche e giuridiche contemporanee o le suggestioni ideologiche che potevano derivarne. Da questo punto di vista, il lavoro di ricerca e di paziente confronto con un materiale altrettanto diverso ed eterogeneo che va dalle fonti aristoteliche e scolastiche, ai grandi documenti del diritto romano e dei suoi interpreti, agli statuti e ordinamenti delle città comunali, alle nuove forme organizzative della monarchia francese, è stato anzi particolarmente fecondo. Sicché è possibile oggi considerare finalmente il *Defensor pacis* e le altre opere marsiliane come prodotti di una situazione storica ben definita e come l'espressione di un processo di progressiva trasformazione delle società europee che stava mutando profondamente le basi ideologiche tradizionali.

Questo diretto legame tra le dottrine marsiliane e la realtà politica dell'Europa contemporanea, risulta, del resto, ben chiaro se si considerano i due ambienti politici che influirono profonda-

18. Cfr. soprattutto *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, in « Historische Zeitschrift », CLVI (1936), pp. 88-103; *Marsilius von Padua und die Idee der Democratie*, in « Zeitschrift für Politik », I (1907), pp. 61-94.

mente sulla sua opera: Padova e Parigi, ossia un grosso comune dell'Italia settentrionale al culmine della sua evoluzione economica, e la capitale di una monarchia accentratrice e unitaria che stava costruendo lentamente i primi lineamenti dello stato assolutistico moderno. Nella città in cui egli nacque e visse perlomeno i primi venticinque anni della sua vita, tutte le attribuzioni e le principali funzioni legislative spettavano infatti al *concilium maius* costituito dalla maggioranza dei cittadini ed al quale era altresì attribuito il diritto di eleggere il *podestà* esecutore delle decisioni del consiglio e sottoposto al suo controllo. Entro questa struttura costituzionale che esprimeva le esigenze e gli interessi politici di un potente ceto mercantile e manifatturiero, si svolgeva tutta la vita della città con i suoi contrasti di gruppo e di ceto e i conflitti ricorrenti tra le nuove forze dominanti e le vecchie consorterie nobiliari. La principale funzione della legge e del podestà (che assommava in sé stesso le funzioni giudiziaria ed esecutiva) consisteva pertanto proprio nel mantenimento del comune ordine di giustizia e nella difesa di quelle condizioni di relativo equilibrio tra le varie « parti » o « classi » della città che doveva permettere lo svolgimento delle attività economiche e l'incremento indisturbato della ricchezza.

L'appello alla « pace » che s'incontra quasi ad ogni pagina degli statuti comunali e l'insistenza sulla necessità di impedire che i conflitti tra le consorterie o i gruppi economici si trasformassero in motivi di lotta intestina e di violenta « separazione » dei cittadini, possono ben spiegare non pochi aspetti delle teorie politiche marsiliane, e soprattutto, la appassionata difesa della *pax seu tranquillitas* civile. Ed, anzi, proprio il confronto particolareggiato tra le istituzioni del comune padovano e la concezione dello stato svolta nel *Defensor pacis*, che studiosi come il Previté-Orton [19], il Battaglia [20] e il Gewirth [21], hanno compiuto con particolare oculatezza, ha permesso di accertare quanto fossero concrete e « reali » le prospettive politiche di Marsilio e come

19. Soprattutto nell'ed. del *Defensor pacis* dotata di ricche note storiche. Ma è idea già chiara al Villari ed allo Scaduto.

20. *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »* cit., pp. 88-91.

21. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 23-30.

rispondessero ad una condizione di crisi latente che minacciava alle radici le istituzioni comunali e le loro possibilità di sviluppo.

Il richiamo all'esperienza della vita comunale, vale dunque a chiarire il significato effettivo della sovranità legislativa che egli attribuì all'*universitas civium* (la quale ha tanti caratteri simili al *concilium maius* padovano), della sottomissione del governante (*pars principians*) alla suprema norma della legge ed alla autorità del corpo cittadino, e della decisa salvaguardia del potere autonomo e laico della *civitas*. Non a caso infatti gli statuti cittadini ribadivano con particolare rigore i limiti ben definiti del potere podestarile destinato « *ad paces huius terrae faciendas et discordias sedandas* »[22]; e non a caso la legislazione comunale si era sempre sforzata d'indicare nelle pretese e nelle prerogative del clero, una delle cause di conflitto e d'impedirne l'influenza ecclesiastica sul governo della città. Come ha notato appunto il Gewirth, riassumendo i risultati di tutta una certa tradizione di studi marsiliani, il « repubblicanismo » e l'« anticlericalismo » del *Defensor pacis*, è davvero l'autentica espressione di direttive politiche allora predominanti in molti Stati comunali italiani[23].

3. – Se l'ambiente comunale italiano rappresenta certamente l'*humus* storico da cui nacquero le sue idee, un altro contributo di eccezionale importanza alla loro compiuta maturazione, venne certamente dall'altra esperienza politica che Marsilio compì negli anni di soggiorno nella capitale francese. A Padova il giovane *physicus* aveva già potuto osservare le profonde contraddizioni economiche e politiche che mettevano in pericolo la persistenza del « sistema » comunale ed assistere alle continue contese fra il potere civile e le pretese giurisdizionali dell'autorità ecclesiastica; ma a Parigi egli poté valutare l'attività dinamica di una monarchia ben decisa ad accrescere la propria potenza ed a consolidare l'autorità statale contro tutte le forze e tendenze particolaristiche. Il potere regio, che meno di vent'anni prima si era opposto con estrema violenza alle prerogative clericali ed alla dottrina teocra-

22. *Statuti del Comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, n. 52 (ed. A. Gloria, Padova, 1873), p. 25.

23. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 30.

tica di Bonifacio VIII, infliggendo alla curia romana una delle sue più gravi sconfitte, continuava la sua opera di riorganizzazione interna che trasformava lentamente la vecchia struttura feudale in uno stato accentratore ed assoluto. Il principio dell'autonomia e della piena sovranità del potere statale, che era già stato definito negli statuti comunali, trovava nella politica dei sovrani francesi, un'applicazione ben più decisa di quanto non fosse accaduto nell'ambito municipale e corporativo delle città italiane. E se nel *regnum* francese il potere del « governante » s'identificava pienamente con l'autorità del legislatore e il monarca assumeva una figura ed una caratterizzazione politica ben diversa da quella di un « podestà » eletto e controllato dalla *universitas civium*, la sua sovranità illimitata e assoluta sembrava ben più capace di realizzare un ordine di giustizia e di « pace » e di difendere lo Stato dalle minacce dei ceti privilegiati e dall'ingerenza ecclesiastica.

Che questi caratteri propri e peculiari di una monarchia già tendenzialmente « nazionale », abbiano fortemente colpito la riflessione di Marsilio, è cosa che risulta evidente non solo dalle diverse allusioni all'opera di Filippo il Bello [24] e, in generale, alla figura politica del *rex Francorum*, ma anche dalla notevole trasformazione che subisce la sua teoria delle *pars principians* passando dalla teorizzazione del I discorso alla discussione dei rapporti tra il potere civile e la società ecclesiastica. Ed è probabile, come hanno rilevato del resto concordemente anche studiosi di diverso orientamento, che le stesse divergenze tra l'ispirazione « repubblicana » del I discorso e l'accentuazione del momento autoritario assolutistico del *princeps*, evidente in certi passi del II discorso, sia appunto da spiegare col passaggio delle prospettive « comunale » e « cittadina » delle prime esperienze di Marsilio alla diretta intelligenza di quelle forze politiche e sociali che iniziavano la faticosa costruzione dello Stato moderno.

D'altra parte proprio l'incidenza di queste esperienze politiche può spiegare anche un altro aspetto della riflessione marsiliana che ne rende ancora più chiara la singolare posizione storica, e,

24. Cfr. soprattutto I discorso, cap. XIX, 10 e II discorso, cap. XX, 9; XXI, 9.

cioè, la relativa indifferenza nei confronti del supremo Stato universale, l'*Imperium*, che nel *Defensor pacis* ha un rilievo del tutto secondario e contro il quale, del resto, Marsilio muove delle obbiezioni di non poco rilievo. Il suo interesse, sempre rivolto, all'effettiva realtà delle istituzioni politiche esistenti, non sembra infatti conciliarsi facilmente con l'idea di un potere politico supremo che dovrebbe estendersi su popoli di lingua e costumi troppo diversi, separati, quasi per necessità naturale, da profonde e insuperabili divergenze fisiche e morali. Per questo, mentre gli altri aristotelici medioevali avevano aggiunto alla classificazione delle comunità umane (la « famiglia », il « villaggio » e la « città ») la provincia, il « regno » e la « monarchia universale »[25], Marsilio si limita spesso a considerare la « città » e lo « Stato » come due concetti sostanzialmente equivalenti e a dedicare al loro studio la parte più cospicua della sua opera[26]. Anche nel *Defensor pacis* si parlerà, nel II discorso, di un « *supremus Imperii Romani humanus legislator* »[27], al quale sembra spettare la suprema autorità di convocare il concilio, di renderne esecutive le decisioni e di eleggere il capo temporale della Chiesa. Ma, a parte la considerazione che anche questo *legislator* è pur sempre la *comunitas civium* dell'Impero e non quel supremo potere unitario monarchico di cui parlava la tradizione imperiale, non v'è traccia anche in queste pagine di quella esaltazione del mito imperiale che aveva dominato tutta la *Monarchia* dantesca, e che aveva esercitato la sua suggestione anche sulla meditazione politica di Tommaso d'Aquino. In diretto contrapposto con l'ideale universalistico e in piena aderenza con i fenomeni storici dominanti del suo tempo, Marsilio fonda soprattutto la sua dottrina dello Stato sulla prospettiva « particolaristica » delle « città-stato » o dei « regni nazionali ». Né la sua alleanza con Ludovico il Bavaro e la sua partecipazione all'ultimo tentativo di riscossa imperiale mutano il

25. Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, suppl., qu. 40, a. 6, Resp. Tolomeo da Lucca, *De regimine principum* (ed. Mathis, Torino, 1924), III, 12, 13 (pp. 63 segg.); Giovanni di Jandun, *Quaestiones in Metaphysicam*, lib. XII, qu. 22 (Venetiis, 1525) fol. 144 C.

26. Cfr. I discorso, cap. II, 3 (p. 113); cap. XVII, 1-3, 7, ecc. (pp. 222-223, 226).

27. II discorso, cap. XVIII, 8 (p. 502); e cfr. *Defensor minor*, ed. C. K. Brampton, Birmingham, 1922, III, 7; IX, 3; XII, 1.

carattere di una concezione singolarmente coerente con il nuovo corso della storia europea.

4. – L'ambiente politico di Padova e di Parigi può ben illustrare le vere radici « pratiche » dell'ideologia marsiliana; ma il modo con cui essa fu elaborata ed i suoi rapporti polemici con il pensiero politico contemporaneo debbono essere intesi alla luce dei precedenti dottrinari e del particolare atteggiamento intellettuale che è all'origine della teoria del *Defensor pacis*. E tra questi precedenti dobbiamo considerare in primo luogo l'evidente legame tra il I discorso e le dottrine illustrate da Aristotele nella *Politica*, che sono continuamente presenti alla riflessione marsiliana e ne costituiscono, per così dire, il naturale sustrato filosofico [28]. Che Marsilio sia un teorico « aristotelico » e che la sua dottrina si riconnetta a quella tradizione di pensiero che ebbe origine dalla larga diffusione della *Politica* aristotelica e dalla ripresa della sua problematica politica, è quindi cosa pacifica ed evidente. Però, se pensiamo che tutti i filosofi politici del tardo Medioevo da Tommaso d'Aquino a Egidio Colonna, da Jacopo da Viterbo a Alvaro Pelaio si muovono, in sostanza, in un àmbito dichiaratamente aristotelico, è chiaro che occorre ben distinguere l'aristotelismo marsiliano da quello dei suoi avversari, e il modo con cui i temi e i princìpi della *Politica* vennero usati nel *Defensor pacis* per sostenere le tesi diametralmente opposte. A questo proposito è certo particolarmente interessante l'osservazione del Gewirth, il quale ha posto in giusto rilievo l'ampio uso marsiliano di quel V libro della *Politica* (che è stato indicato anche tra le fonti di Machiavelli) ove la concezione finalistica dello Stato e la ricerca della « ottima costituzione » cede il posto ad un esame particolareggiato delle ragioni di dissoluzione degli organismi politici e dei mezzi che possono impedirla [29]. Ma questa osservazione dev'essere poi completata dal riconoscimento che l'ispirazione aristotelica di Marsilio non ha niente in comune con le finalità etico-teologiche degli altri teorici aristotelici, che egli

28. Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 32-37.
29. Ivi, p. 34.

ripudia ogni finalità « speculativa » dell'ordinamento politico, e che la sua indagine è sempre impostata nei limiti di un'analisi « mondana » e « naturale ». Da questo atteggiamento naturalistico e scientifico – che è poi l'aspetto veramente più nuovo e « rivoluzionario » del *Defensor pacis* – dipende appunto il nuovo diverso orientamento che egli dà agli stessi « materiali » aristotelici ed alle loro implicazioni pratiche e teoriche. Sicché la mentalità di Marsilio e la sua posizione nei confronti delle correnti della politica contemporanea risultano più definite quando si ricordano i suoi studi medici e la sua larga familiarità con uomini e con tendenze filosofiche orientate concordemente in senso naturalistico e « fisico ».

La testimonianza di Albertino Mussato che parla esplicitamente degli studi fisici di Marsilio [30], il suo legame di amicizia con Pietro d'Abano e la lunga familiarità con Giovanni di Jandun [31] confermano appunto eloquentemente questo particolare carattere del suo aristotelismo. E basta pensare alla figura di Pietro d'Abano, tipico rappresentante dell'influenza degli scrittori arabi ed ebrei negli studi scientifici, ai suoi interessi astrologici (che forse furono seguìti anche dallo stesso Marsilio) con larghi addentellati magici, per avere già una traccia di quel particolare interesse scientifico che fioriva a Padova durante la giovinezza di Marsilio [32]. Che poi su questa base naturalistica potesse facilmente operare anche l'influenza averroistica, di cui è nota la particolare fortuna nello Studio e nell'ambiente culturale padovano, è considerazione molto probabile, ma che non autorizza però la facile generalizzazione per cui Marsilio sarebbe un « tipico rappresentante dell'averroismo politico » [33].

30. Cfr. *Nota biografica*, p. 79.

31. Su Marsilio e Giovanni di Jandun cfr. principalmente: A. GEWIRTH, *John of Jandun and « Defensor pacis »*, in « Speculum », XXIII (1948), pp. 267-72.

32. Su Pietro d'Abano cfr. principalmente: S. FERRARI, *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano*, Genova, 1900; B. NARDI, *La teoria dell'anima e generazione delle forme secondo Pietro d'Abano* in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1912, pp. 723 segg.; *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, Milano, 1921.

33. Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., Louvain, 1911, vol. I, p. 188; ET. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd., Paris, 1944, p. 692; B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, 1930, p. 284; G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, Saint Paul-Trois Chateaux, 1934, pp. 84

L'uso e l'abuso che di questo concetto è stato fatto in tempi lontani e recenti e la tendenza a classificare sotto l'etica averroistica tutti i movimenti e le tendenze di pensiero che comunque si opponessero all'aristotelismo ortodosso o che avessero anche traccia di atteggiamento polemico nei confronti delle soluzioni teologali, rende infatti piuttosto perplessi di fronte ad una definizione così recisa. Ma, nondimeno, lo stretto rapporto con Giovanni di Jandun, che fu «il tramite reale fra averroismo parigino e averroismo padovano»[34] invita a valutare in un preciso contesto teorico quelle non frequenti allusioni a singole dottrine averroistiche che s'incontrano nel *Defensor pacis* e, soprattutto, quella certa valutazione del fatto religioso entro termini puramente naturali, presente in diversi passi del I discorso. Tuttavia niente è più lontano dalla mentalità eminentemente pragmatica di Marsilio e dalla sua valutazione della vita civile in termini puramente naturali e pratici della finalità eminentemente teoretica che ispirava la maggior parte degli scrittori averroisti, e che è ben espressa nella definizione di Giovanni di Jandun della piena superiorità delle scienze teoretiche nei confronti di tutte le scienze pratiche e, in particolare, della politica. Né, del resto, sembra corretto definire «averroista» la concezione marsiliana, solo in virtù della sua dottrina dell'autonomia mondana delle istituzioni politiche, della valutazione restrittiva e critica dei «documenti della fede», della tendenza a interpretare in senso «naturalistico» l'origine delle religioni diverse da quella cristiana o del suo atteggiamento di aperta condanna delle argomentazioni «teologali» dei curialisti. Se mai è piuttosto il fondamento scientifico della concezione marsiliana che va posto in esatto rilievo nel quadro di quel rinnovamento di studi naturalistici che si fondava proprio su quegli scritti aristotelici più «sperimentali» ed attingeva ad una larga letteratura di testi medici astrologici di origine araba. Ed è appunto entro questo contesto che acquista particolare

segg.; E. TROILO, *L'averroismo di Marsilio da Padova*, in *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI Centenario della morte*, Padova, 1942, pp. 47-72; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 39-44; vol. II, pp. 435-442.

34. E. GARIN, *La filosofia*, (*Storia dei generi letterari italiani*), Milano, 1947, vol. I, p. 77.

valore l'insistenza di Marsilio sulle analogie organiche, già usate così frequentemente nella *Politica* aristotelica, ma che, nel testo del *Defensor pacis*, vengono spogliate di qualsiasi significato finalistico e ricondotte ad una considerazione dei fenomeni politici strettamente razionale.

5. – Da questa impostazione, maturata indubbiamente da una larga esperienza delle scienze naturali, dipende poi, in larga parte, anche l'atteggiamento « positivo » di Marsilio e il suo modo di concepire lo Stato, la legge e l'opera stessa del governante in termini di funzionalità politica. Ma è anche possibile che proprio su questo motivo si sia compiuta la convergenza, a prima vista paradossale e inattesa, tra l'ispirazione aristotelica e l'evidente influenza di certi motivi caratteristici della tradizione agostiniana. Lo scarso interesse che molti studiosi hanno attribuito a questa componente della mentalità marsiliana, non può infatti far dimenticare l'influenza decisiva che le tesi del *De civitate Dei* esercitarono su tutti i predecessori ed i contemporanei di Marsilio. E, d'altra parte, se è vero che il contesto agostiniano poté essere spesso facilmente accordato con i motivi aristotelici per dedurne un'idea dello Stato, volto per sua finalità intrinseca all'acquisizione della beatitudine ultraterrena, non v'è dubbio che nel *De civitate Dei* era presente la considerazione dello Stato ordinatamente positivo rivolto ad imporre l'« ordine » e la « pace temporale » agli uomini che vivono nella loro esistenza terrena e mondana [35].

L'affinità tra la famosa definizione agostiniana e la teoria dello Stato esposta nei primi capitoli del *Defensor pacis* (affinità che il Gewirth ha sottolineato con appropriata misura) [36] non deve quindi stupirci, così come non debbono meravigliare certe convergenze che si realizzarono sia sul terreno teorico che sul piano pratico tra uomini che provenivano da opposte direzioni di pen-

35. Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 12: « *Quid autem perversum est, etiam hoc necesse est ut aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino... Nullo modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur...* ».

36. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 37-39.

siero, come Marsilio e Guglielmo d'Ockham. Tanto più che la componente agostiniana del *Defensor pacis* – che però fu sempre risolta entro un quadro teorico rigorosamente alieno da ogni concezione finalistica – può anche contribuire a spiegare certe sintomatiche oscillazioni del pensiero marsiliano tra l'ispirazione « repubblicana » del I discorso e le conclusioni assolutistiche che sembrano implicite nel suo distacco dalla tradizione « giusnaturalistica » del pensiero politico medioevale e nella sua netta accentuazione del carattere meramente positivo della legge.

Del resto la presenza di un influsso agostiniano, mentre giova a riconnettere Marsilio alle correnti dominanti della riflessione contemporanea, può anche servire a chiarire meglio i suoi rapporti con le dottrine eterodosse e in generale con la polemica teologico-politica esplosa durante il regno di Ludovico il Bavaro. Infatti, se anche non sembrano molto probabili quelle influenze catare e valdesi, di cui ha parlato con troppa insistenza il Lagarde, e se Marsilio appare sostanzialmente estraneo alle dispute teologali, sono però ben evidenti nella sua opera le tracce di una notevole influenza degli scrittori minoriti e, in particolare, di Ubertino da Casale [37]. Quelle pagine del *Defensor pacis* ove la « povertà evangelica » è presentata come forma ultima e suprema della « perfezione cristiana », sono state evidentemente concepite in diretto rapporto con la polemica minorita esplosa con particolare violenza durante le dispute tra Giovanni XXII e i francescani ribelli e consegnata agli scritti di Michele da Cesena, Buonagrazia da Bergamo e Guglielmo d'Ockham. E alla stessa fonte ed anzi, proprio al tono profetico di Ubertino, sono ispirate quelle più violente apostrofi contro le pretese mondane dei pontefici e il loro desiderio di dominio e di potere secolare e culminanti nell'appello all'autorità punitrice del « governante fedele » e nella profezia del suo trionfo.

Questa inserzione di temi di schietto significato riformatore e la ripresa del motivo pauperistico – che era stato ed era tuttora l'emblema di movimenti religiosi medioevali più legati ad una visione ascetica e mistica del messaggio cristiano – è certo tra i diversi motivi dell'opera marsiliana, quello che ha maggiormente

37. Cfr. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 247, n. 1.

sorpreso gli studiosi moderni che, basandosi soprattutto sul fondo aristotelico del *Defensor pacis*, hanno facilmente rilevato l'apparente contraddizione tra la difesa dell'ideale pauperistico e quelle pagine del capitolo del I discorso ove la ricchezza era stata valutata nel senso più positivo, come elemento necessario all'esistenza e all'incremento della *civitas*[38]. Né è strano che sia stato anche notato e sopravvalutato il contrasto tra l'atteggiamento « secolare » e « laico » del I discorso e i capitoli « ascetici » del II discorso, quasi che nei termini di questo contrasto fosse possibile cogliere al tempo stesso il limite della posizione ideologica di Marsilio e il suo ripiegamento verso gli ideali tradizionali del cristianesimo medioevale.

Eppure, a guardar bene nell'ordito del *Defensor pacis*, non sfugge la funzione schiettamente polemica che il tema pauperistico svolge nel quadro di una dottrina dello Stato orientata verso una prospettiva mondana; e come, in realtà, esso serva soprattutto a sottolineare la radicale divergenza tra la sfera umana e naturale in cui si svolge la vita dello Stato e il piano sovrannaturale e trascendente della « perfezione cristiana » rivolta verso una finalità assolutamente diversa. L'insistenza di Marsilio nel sottolineare la potenziale incompatibilità tra il « Sermone della montagna » e le pretese ecclesiastiche di esercitare in questo mondo un'assoluta supremazia politica, il richiamo all'osservanza della povertà evangelica rivolto, con insistente rampogna alla gerarchia ecclesiastica e a tutti i membri del clero, sono infatti argomenti di particolare efficacia polemica per una dottrina che vuole operare la radicale separazione tra la validità positiva e mondana della legge umana e il valore assolutamente trascendente nell'ammaestramento divino. Ond'è naturale che mentre rivendica contro l'aristotelismo tradizionale, la finalità umana dello Stato (che giova soltanto per assicurare la giustizia ed il « comune vantaggio della vita civile »), Marsilio accentui ancor più il carattere ascetico ed extramondano della vita cristiana, e la destinazione puramente spirituale della Chiesa, per toglierle, con il divieto del possesso del potere mondano, la base più solida della sua potenza terrena.

38. Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 80-81.

Ecco perché le idee di Michele da Cesena e di Guglielmo d'Ockham e la protesta ascetica di Ubertino da Casale, possono sembrare così vicine a quelle del rigoroso teorico aristotelico, del medico avvezzo a considerare i fenomeni politici con la stessa lucidità scientifica con cui si può osservare la crescita e la malattia di un organismo o studiare i mezzi terapeutici che possono permettere di restituirgli lo stato primitivo di perfezione vitale. Ed ecco perché l'accentuazione del carattere autonomo dello Stato può associarsi così coerentemente con una visione della società cristiana che sembra tanto vicina all'intensa esperienza religiosa del movimento minorita. Interpreti entrambi di una crisi ideologica che sconvolgeva i compromessi tradizionali tra lo spirito del messaggio cristiano e le necessità pratiche dell'azione politica e delle potenze mondane delle gerarchie, Marsilio e minoriti rappresentano, sebbene da due punti di vista profondamente diversi, lo stesso deciso ripudio di quel piano comune di valori mondani e spirituali, teologici e civili sul quale si era fondata la costruzione tomistica del *De regimine principum*. All'idea di un'intima concordanza tra le finalità politiche e quelle religiose, o tra la « ragione » delle società civili e quelle dell'« ecclesia », la polemica minorita contrappone infatti la decisa rinunzia ad ogni forma di potere mondano sanzionando così una separazione definitiva tra il *cives* che vive nello Stato e nel mondo e il *fidelis* che, se pure accetta la piena autorità del principe, sa che il suo vero destino è altrove e che la sua vita terrena è solo il « transito » e l'« esilio ». Ma d'altra parte, anche se si fonda saldamente sulla sua consapevolezza scientifica della naturale necessità dello Stato, Marsilio può accentuare nella forma più drastica, la misura ascetica della « perfezione cristiana » per rimuovere il potere ecclesiastico dalla vita civile e rinviare al « mondo futuro » l'attuazione « coercitiva » della legge divina. Quella stessa violenta rottura della tradizione teologica che l'occamismo realizza sul piano teorico, separando drasticamente la scienza umana dalla rivelazione e il sapere razionale dalla fede, si compie così anche sul piano della riflessione politica nella definitiva separazione tra la funzionalità umana delle istituzioni civili e la finalità oltremondana della Chiesa.

II.

1. – Alla luce di questi motivi che costituiscono il diretto legame tra la sua opera e la letteratura filosofica, teologica e politica del suo tempo, è certo più facile intendere anche lo svolgimento delle dottrine di Marsilio nella loro complessa linea teorica. Ma, per prima cosa, occorre sottolineare la linea prettamente razionale del metodo usato nel *Defensor pacis* e la sua insistenza sull'esatta definizione dei termini, in diretto contrasto con la terminologia « equivoca » degli scrittori curiali e con il gioco « sofistico » delle analogie e delle argomentazioni che servivano ad unificare la considerazione dello Stato con una finalità intrinsecamente teologale [1]. La chiarezza metodologica con cui Marsilio distingue i concetti proprii dell'àmbito politico da quelli della sfera teologico-religiosa, la separazione che egli introduce in una materia già sottoposta ad una facile assimilazione dell'ordine puramente logico delle premesse razionali alle conclusioni teologiche, rappresentano indubbiamente un aspetto assai interessante di quelle radicali applicazioni di nuovi strumenti e criteri logici a tutte le scienze filosofiche, che ebbe appunto la sua massima manifestazione nella critica occamista. Ed, anzi, la sua preoccupazione più costante è quella di dare alla scienza politica un carattere apodittico e di condurre la sua teoria per mezzo di dimostrazioni necessarie, con la più scrupolosa osservanza delle stesse norme che regolano la costruzione delle scienze naturali e sulla base del criterio della massima evidenza. Come ha notato acutamente il Gewirth, Marsilio « concepisce la sua dottrina piuttosto sul modello di una scienza teoretica aristotelica che su quello di una scienza pratica » [2]; ed è davvero illuminante la sua preoccupazione di evitare ogni forma di argomentazione persuasiva o retorica per procedere piuttosto per via di necessità dimostrativa attraverso una tecnica logica che distingue anche formalmente la sua opera dal resto della letteratura di ispirazione aristotelica.

1. Cfr. principalmente I discorso, cap. I, 3-4; II discorso, cap. XXIII, 2; XXV, 17, XXIX, 7 (pp. 105-06, 562, 605, 706).

2. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 45-46.

Ciò spiega perché, pur muovendo dall'idea del fondamento naturale di tutti i desideri e gli atti umani, Marsilio proceda con rigorosa cautela a dedurre la necessità dello Stato, la cui ragione non è più tratta da un criterio di finalità etica, bensì dall'intrinseca necessità della sua stessa natura umana. L'idea che tutti gli uomini desiderino « naturalmente » di raggiungere una « vita sufficiente »[3] e che per questo essi desiderino e rispettivamente evitino, quanto si confà o è contrario a questo scopo, è il principio essenziale della dottrina marsiliana, il postulato dal quale derivano tutte le conseguenze specificamente politiche. Appunto per realizzare questo fine, e non per uno scopo etico o trascendente, sono infatti sorte le varie forme di comunità umana che dal minimo raggruppamento della famiglia, al villaggio ed alla città ed al regno rappresentano altrettanti gradi di vita civile ed altrettante forme di perfezionamento e di più compiuta espressione delle possibilità umane. Ed è ancora in virtù di questa tendenza – che per Marsilio è del resto comune « ad ogni genere di animali » – che si può anche intendere la funzione della legge e del governo e la necessità di un ordine di convivenza che permetta a tutti gli uomini il godimento dei vantaggi della comunità, e, insieme, lo svolgimento libero e non « impedito » e la « partecipazione reciproca » delle loro funzioni. Ma questo desiderio, che può sembrare assai simile alla nozione aristotelica dell'uomo « naturalmente socievole », non ha più quel carattere finalistico che assumeva nella *Politica* aristotelica, dove l'impulso degli individui verso la convivenza sociale era pur sempre considerato in funzione di una causa finale che coincideva nella realizzazione della virtù e della possibilità teoretica proprie dell'uomo[4]. Ché anzi Marsilio si allontana sùbito recisamente da questa concezione della natura umana, per affermare piuttosto l'ineluttabilità fisica e biologica delle tendenze ed il carattere propriamente naturale della « vita sufficiente ». Donde poi, come logica conclusione, l'insistenza sul fatto che ciascun individuo mira naturalmente al proprio vantaggio ed al proprio particolare soddisfacimento, e

3. Cfr. I discorso, capp. IV, 2; V, 2; III discorso, cap. III (pp. 118, 122, 739).
4. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252*b*, 32.

che appunto per questo, ogni società umana è sempre minacciata dai contrasti dei suoi singoli componenti, dalla potenziale rottura dell'unità e della cooperazione civile, giacché la guerra, la divisione e lo « scisma » insidiano continuamente la persistenza e la continuità di ogni ordinamento civile [5].

Che le « contese », le « ingiurie », le « dispute » e gli « scandali » siano quindi le forme più necessarie di rapporti umani, ogni volta che viene meno la forza coercitiva della legge e che l'ordine di giustizia instaurato dallo Stato cede alle tendenze particolari dei singoli, è poi solo una logica conseguenza della impostazione generale che Marsilio ha dato al vecchio tema aristotelico del « desiderio naturale ». Né, del resto, questa considerazione si limita solo all'àmbito della città o dello Stato o, almeno, nei confini naturali della comunità civile: dalla famiglia al villaggio, dallo Stato alla Chiesa, non v'è forma di comunità o di associazione umana che ne sia esente e nella quale non sia quindi necessaria l'instaurazione di una rigorosa norma di giustizia e di un principio di regolamentazione legale.

Con una coerenza logica che ha fatto ricordare a taluni studiosi addirittura il nome e la dottrina di Hobbes, Marsilio associa strettamente la teoria dello Stato con l'analisi dei metodi che permettono il mantenimento della pace interna, e, quindi, la perfetta adeguazione dei singoli desideri umani al pieno raggiungimento della « vita sufficiente » per tutti coloro che fanno parte della comunità. Per questo, mentre trascura o presta scarsa considerazione alle ragioni teologiche e morali che la tradizione adduceva per spiegare l'origine dei conflitti umani, per indicarne il fomite nella necessità naturale dei desideri, egli pone nella *civilis foelicitas* il migliore oggetto di desiderio possibile per l'uomo di questo mondo, e il fine ultimo di tutti gli atti umani [6]. Così tutti quei valori politici, morali o teoretici che la tradizione aristotelica aveva disposto in una perfetta gerarchia vengono adesso considerati tutti sul medesimo piano strettamente politico, in quanto, cioè, sono mezzi e strumenti per la compiuta attuazione della vita sociale.

5. Cfr. I discorso, capp. IV, 4; V, 11; XI, 6; XV, 6, 11; XIX, 12; II discorso, cap. II, 7 (pp. 120, 128, 163, 197, 201, 244, 259).
6. I discorso, cap. I, 7 (p. 110).

2. – È quindi naturale che Marsilio consideri poi tutte le diverse forme di associazione umana solo come altrettanti gradi di coordinamento e di regolamentazione degli atti umani e dei desideri e come il transito da un modo più imperfetto di ordinamento sociale ad uno più compiuto e perfetto. Perciò il passaggio dalla famiglia, al villaggio e allo Stato è visto soprattutto come uno sviluppo insieme storico e logico che mira, è vero, alla realizzazione di una comunità sempre più perfetta, ma non nel senso già definito da Aristotele e da tutta la tradizione aristotelica. Difatti laddove la *Politica* parla di un processo finalistico che muove dal rapporto tra il maschio e la femmina (che assicura la procreazione) al rapporto tra il servo ed il padrone (che permette la sicurezza individuale), alla famiglia (che permette la soddisfazione dei bisogni quotidiani), al villaggio (che rende possibile la soddisfazione dei bisogni che non siano semplicemente quotidiani), allo Stato (che assicura l'autosufficienza e « ben vivere ») [7], Marsilio vi scorge invece principalmente un progresso positivo dalla regolamentazione « familiare » degli atti umani (come avviene al di fuori di ogni legge e costumanza) alla giustizia del villaggio, fondata su di una « legge quasi naturale », e infine, al perfetto ordinamento coercitivo dello Stato [8]. Per di più, siccome lo stesso impulso che guida l'uomo ad associarsi è il perfezionamento di una tendenza naturale e quindi mira in primo luogo a soddisfare quei bisogni e quelle necessità essenziali per la vita, anche lo Stato che ne risulta non può avere altro scopo che quello di assicurare la continuità delle forme di relazione e di associazione umana che sono naturalmente necessarie per permettere, attraverso l'ordinata divisione dei singoli, il « funzionamento » del « tutto ». Nato dalla necessità intrinseca della natura umana e mantenuto in vita dalla continuità perenne dell'impulso vitale, lo Stato non è insomma che una soluzione pratica del problema essenziale della convivenza sociale [9], e la sua perfezione, lungi dal consistere nella maggiore rispondenza delle sue istituzioni al modello di una giustizia ideale, è solo valutabile per Marsilio

7. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252*a*, 27 segg.
8. Cfr. I discorso, cap. III, 3-5 (pp. 115, 117).
9. I discorso, cap. V, 2, 3, 5 (pp. 122, 123, 124).

sulla base della perfetta funzionalità delle norme e dei principi che esso è capace d'istituire e di imporre a tutti.

Ecco perché, mentre il pensiero politico tradizionale aveva cercato l'origine dello Stato nel « senso di giustizia » innato nell'uomo, Marsilio pone invece proprio nella formazione delle istituzioni l'origine delle norme di giustizia e considera la distinzione tra il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito come un puro principio di regolamentazione sociale, dipendente esclusivamente dalla volontà del legislatore e dalla sua conoscenza di ciò che è utile e necessario per il mantenimento della società [10]. Ond'è che in luogo di fondare la sua teoria della legge sul canone tradizionale della « legge naturale » precedente alle istituzioni positive, il *Defensor pacis* pone in primo piano l'esigenza della *pace* civile e fa quindi consistere il principale se non l'unico criterio di giustizia nel mantenimento del normale equilibrio sociale, e nella capacità delle singole norme ad assicurare la convivenza e le reciproche relazioni delle varie parti e dei singoli componenti dello Stato [11].

Il fatto che lo Stato, come del resto ogni altra associazione, sia costituito da un gruppo di individui costretti dalla necessità naturale ad associarsi spiega, del resto, perché Marsilio insista continuamente sul valore pregiudiziale della *pace* intesa come il principio di ordine e di organizzazione interna della *humana societas*. Ma la definizione così spesso ripetuta nel *Defensor pacis* per cui la pace corrisponde allo Stato come la salute al corpo ed è appunto « la buona disposizione della città o Stato per cui ciascuna parte può compiere perfettamente operazioni che le spettano secondo la ragione e la sua istituzione » [12], indica anche chiaramente il nuovo significato strettamente politico che egli attribuisce ad un concetto che la tradizione aveva caricato di un valore schiettamente etico e teologico. Certo, anche Marsilio ricorda le parole evangeliche « la pace sia non voi », cita le lodi della pace elevate da Padri; ma in realtà egli è sempre rivolto all'analisi dell'ordinato equilibrio tra le diverse funzioni ed uffici della comunità

10. II discorso, cap. XII, 8 (p. 381). E cfr. I discorso, cap. X, 5 (p. 154).
11. Cfr. I discorso, cap. IV, 4 (p. 120).
12. I discorso, capp. II, 3; XIX, 2 (pp. 113, 235).

(funzioni ed uffici ripresi esattamente dalla tradizione aristotelica: « contadini, artigiani, meccanici, finanzieri, giudici e governanti, soldati e sacerdoti ») ed al modo con cui questo equilibrio può essere assicurato dalla efficienza delle leggi. Così in luogo del criterio tra la perfetta corrispondenza tra la *pace* civile e l'ordine della legge divina, che Egidio Colonna aveva istituito in una pagina famosa del *De ecclesiastica potestate* [13], e in luogo delle considerazioni etiche che accompagnano, nella *Monarchia* dantesca, l'esaltazione della *pace* [14], si sostituisce nel *Defensor pacis* lo studio accurato delle cause che permettono l'instaurazione, il mantenimento, oppure la distruzione della pace, che è quanto dire delle ragioni di crisi dell'equilibrio sociale. Non solo; ma questo concetto di *pace* non è neppure più inteso nel senso che gli avevano dato gli scrittori imperiali come Engelberto [15] e Dante (i quali avevano parlato di una *pax universalis* come fine della monarchia imperiale), perché è soltanto l'« interna disposizione » di ogni singolo Stato, la sua perfezione organica che esclude ogni conflitto o squilibrio.

Naturalmente un simile equilibrio politico presuppone un ordinamento e dei mezzi coercitivi adeguati; ma soprattutto esige la presenza di un principio ordinatore che dia istituzione alle singole parti dello Stato, ne fissi le loro reciproche relazioni e così dia a tutte le necessarie funzioni umane una precisa norma di coesistenza e di comunicazione [16]. Ora questo principio ordinatore e sovrano non può però essere che la comune volontà dei cittadini, superiore alla volontà di ciascuna parte e mirante necessariamente al vantaggio civile di tutta la comunità; e se Marsilio attribuisce alla *pars principans* (« governo ») l'effettivo potere di disporre e ordinare le altre parti [17], questo potere è però sempre delegato dalla *universitas civium* ed è esercitato in ogni caso in nome della volontà comune [18]. Di qui deriva l'asso-

13. Egidio Colonna, *De ecclesiastica potestate* (ed. R. Scholz), Weimar, 1929, III, 6 (pp. 175-77).
14. Dante, *Monarchia*, I, 4, 15.
15. Engelberto di Admont, *Liber de ortu, progressu et fine Romani imperii* in *Maxima bibliotheca veterum patrum* (Lyon, 1677), XXVI, cap. 19 segg. (pp. 375 segg.).
16. I discorso, cap. XV, 6 (p. 197).
17. I discorso, cap. XV, 14 (p. 202).
18. Cfr. I discorso, cap. XV, 3 (p. 194).

luta superiorità del « governo » su tutte le altre parti, e la sua funzione dinamica che Marsilio paragona, con un illuminante paragone medico, alla funzione motrice e « riparatrice » che il cuore esercita nell'organismo animale. Mentre, d'altra parte, tutte le singole funzioni o *partes* dello Stato sono sùbito poste sullo stesso piano, senza ammettere tra loro nessuna gerarchia o superiorità che non sia quella eventualmente stabilita dal « legislatore » o dal « governo ».

Respingendo un argomento che era il cavallo di battaglia delle tesi curiali [19], Marsilio nega infatti l'assimilazione analogica delle varie funzioni civili con il « corpo » e del sacerdozio con l'« anima » dello Stato e la conseguente affermazione della superiorità dell'« anima » sul « corpo » e quindi del potere ecclesiastico sull'autorità civile [20]. Per la sua considerazione strettamente « razionale » e « critica », niente è infatti più sofistico di simili argomentazioni « capziose ». E non solo respinge ogni interpretazione teologica della divisione funzionale della comunità; ma riduce coerentemente il « sacerdozio » ad una istituzione « politica », sottoposta, come tale, all'autorità della *pars principans* e priva di ogni autorità indipendente [21].

Il rifiuto di riconoscere una giurisdizione speciale per i chierici, l'attribuzione di tutte le funzioni « civili » e « temporali » del clero (dalla scomunica, alla distribuzione dei benefici o dei titoli ecclesiastici) al potere del governante e la piena sottomissione degli uffici ecclesiastici alla norma civile, sono perciò le dirette conseguenze dello stesso concetto di *pace* e della sua concezione rigorosamente unitaria dello Stato. Sicché non meraviglia che la continua denuncia delle usurpazioni ecclesiastiche del potere civile o la veemente polemica contro la tesi della *plenitudo potestatis* papale, siano sempre presentate come la scoperta di una nuova causa di « turbamento della pace » da porre insieme a quelle già esaminate da Aristotele nella *Politica* [22].

19. Cfr. particolarmente EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate*, I, 7; II, 5 (pp. 23, 77-78); ENRICO DI CREMONA, *De potestate papae*, in R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII* (Stuttgart, 1903), p. 465.

20. Cfr. II discorso, capp. III, 10, 11; XXX, 1 (pp. 265, 266, 713).

21. I discorso, cap. V, 10 (p. 127).

22. I discorso, cap. I, 3 (p. 105). E cfr. I discorso, cap. XIX, 3 (p. 236).

La certezza che il dominio « indebito » di una parte nei confronti delle altre, guasterebbe la perfezione organica dello Stato, è naturalmente il fondamento teorico che giustifica l'opposizione pratica di Marsilio contro ogni forza del potere sacerdotale al di fuori e al di là dell'ordinamento e della giurisdizione civile. Ma è pure questa medesima preoccupazione della continuità e del buon funzionamento dello Stato che spinge l'autore del *Defensor pacis* a cancellare anche quei limiti che la trattatistica medioevale aveva posto all'autorità del principe mondano in nome della validità suprema della « legge naturale » e della « legge divina ». L'argomento che il governante, in quanto è assolutamente necessario alla conservazione dello Stato, debba controllare tutte le istituzioni, gli atti e le operazioni che possono minacciare, in qualsiasi modo, la *pace*[23], permette infatti una tale estensione ai suoi poteri di controllo da comprendervi praticamente qualsiasi attività civile o ecclesiastica. E così Marsilio potrà ben attribuire al governante non solo tutta la vasta sfera di controlli e di interventi nella vita pratica del corpo ecclesiastico, ma concedergli una precisa supremazia nei confronti di tutte le arti, professioni o discipline esercitate nello Stato[24]. Rovesciando l'affermazione cara agli scrittori papisti: *omnia papae sunt*, si appella invece alla dottrina romanista per cui *omnia principis esse possunt* per contrapporre al principio della suprema giurisdizione papale estesa ad ogni atto della vita umana, l'autorità praticamente illimitata del potere civile che non riconosce più, al di là di sé stesso, nessuna norma extrapolitica[25].

3. – L'insistenza sul bene supremo della *pace* e la conseguente accettazione del potere dominante dello Stato mondano, illuminano già abbastanza chiaramente i caratteri essenziali della teoria marsiliana. Ma sempre da questo motivo discende anche quella valutazione del fine e del significato della scienza politica che distingue così drasticamente la posizione del *Defensor pacis* dalla linea dominante della speculazione medioevale. Il carattere di

23. I discorso, cap. V, 7 (p. 125).
24. II discorso, cap. XXI, 15 (p. 539).
25. II discorso, cap. XXVIII, 17 (e cfr. *Corpus iur. civ. Codex*, VII, XXXVII, 3).

scienza rigorosamente umana e razionale che egli ha voluto attribuire alla politica, staccandola dal vecchio tronco aristotelico delle « scienze morali »[26], va pósto infatti in stretta relazione con la tendenza ad accentrare tutta l'analisi sullo studio delle istituzioni e dei mezzi che permettono la conservazione e l'incremento dell'organismo civile. Perciò, in luogo di muovere, come voleva la tradizione, verso la definizione di un *summum bonum* morale e teologico da porre come norma dello Stato « perfetto », egli si rivolge invece quasi esclusivamente a considerare quegli « atti » umani che hanno una diretta incidenza sull'ordine politico e che possono comunque introdurre nello Stato una causa di dissoluzione o di lotta.

La distinzione chiaramente delineata nel *Defensor pacis* tra gli « atti immanenti » e gli « atti transitivi » (e cioè, tra gli atti che rimangono nel singolo individuo che li compie e quelli che invece « ricadono » sugli altri cittadini)[27] è quindi un principio di valore preliminare per l'esatta intelligenza dell'atteggiamento marsiliano nei confronti della legge e del governo civile. Poiché, se è anche possibile indicare nelle opere di diversi autori scolastici – come ad esempio, Tommaso d'Aquino[28], Gilberto di Tournai[29] o lo stesso Jacopo da Viterbo[30] – una distinzione tra gli *actus* umani che in apparenza non è troppo dissimile da quella di Marsilio, è però ben diverso il significato che egli le attribuisce quando la trasforma nella netta divisione tra gli atti « intimi » che sfuggono al giudizio umano e sono unicamente conoscibili dalla *ratio* divina, e quegli atti che per essere invece « aperti » e « transitivi » sono interamente sottoposti al giudizio umano ed all'intervento dell'autorità civile[31]. Su questo principio si fonda, in ultima analisi, la stessa radicale diversità tra l'ordine spirituale

26. Cfr. soprattutto I discorso, capp. I, 8 (p. 110); XV, 3 (p. 194); III discorso, cap. I (p. 720) ove s'insiste sul carattere apodittico e assolutamente razionale delle tesi marsiliane.

27. Discorso I, cap. V, 4 (p. 123).

28. Tommaso d'Aquino, *Ethica*, lib. VI, lect. 3, n. 115; lib. II, lect. 4, n. 282; *Summa theologica*, I, qu. 18, a3 ad I.

29. Gilberto di Tournai, *Eruditio regum et principum*, II, 4 (ed. A. de Poorter), Louvain, 1914, pp. 46-47.

30. Jacopo da Viterbo, *De regimine Christiano*, II, 9 (ed. H. X. Arquillière), Paris, 1926, (p. 272).

31. I discorso, cap. V, 7 (p. 125).

e quello mondano o politico e, quindi, tra la funzione coercitiva che la legge ed il governante umano svolgono in questo mondo ed il potere puramente «ammonitore» e «persuasivo» che è concesso all'autorità sacerdotale fondata sulla legge divina il cui campo di esecuzione è solo nella «vita futura»[32]. Ma la separazione che Marsilio opera tra il potere politico «positivo» e coercitivo e quello spirituale, non si ferma soltanto alla diversità degli atti che sono rispettivamente giudicati dalle due leggi, perché esclude qualsiasi confusione o mescolanza tra i due poteri.

Con ciò la continuità che la tradizione teologico-politica aveva posto tra il piano politico e quello morale e tra questo e un fine ultimo schiettamente religioso e teologico viene recisamente negata con un rigore ed una decisione del tutto ignoti anche agli scrittori più vicini a Marsilio. E non solo appellandosi alla assoluta necessità di un giudizio e di un potere coercitivo unico per tutto lo Stato egli rifiuta di ammettere una pluralità non ordinata di poteri esecutivi o di giurisdizioni[33], ma afferma che il vero criterio di difesa della vita civile consiste appunto nella piena sovranità della giustizia mondana sopra ogni atto «transitivo», indipendentemente dal carattere e dalle prerogative della persona che lo compie.

Riprendendo, ma in un senso che è realmente nuovo, quel principio unitario che aveva ispirato tanta parte della meditazione politica medioevale (e che era servito di piena giustificazione anche alla dottrina della *plenitudo potestatis* papale) Marsilio avanza un altro argomento per riaffermare l'autonomia del potere politico. Così, mentre rinvia all'altra vita l'esecuzione coercitiva della legge divina che ha soltanto in Dio il suo giudice vero e legittimo, può affidare all'autorità indivisa e indivisibile del *principans* l'esecuzione della legge mondana la cui sola attuazione permette la continuità della *pace*. Di conseguenza qualsiasi crimine o colpa civile, ogni atto contenzioso, ogni giudizio sui diritti dei singoli e sulla loro violazione sono posti integralmente nelle mani del governante le cui attribuzioni non possono conoscere altro limite che la stessa norma positiva della legge[34].

32. II discorso, cap. IX, 3 (p. 344).
33. I discorso, cap. XVII, 3-5 (pp. 223-26).
34. I discorso, cap. X, 1 (p. 151).

Tuttavia, anche se sembra riprendere motivi e temi già familiari agli scrittori di parte imperiale, Marsilio non condivide però minimamente il giudizio degli altri teorici aristotelici che avevano indicato unanimamente nella « monarchia regia » la forma più perfetta di regime. L'unità dello Stato e del governo, affermata nel *Defensor pacis*, è infatti ben diversa da quella che era stata teorizzata poco prima da Egidio Colonna nel *De regimine principum* [35], per trarne un solido argomento in favore della monarchia. Intanto, per prima cosa, questa unità consiste principalmente nel controllo e nel giudizio unitario sugli atti umani civili, nonché nel principio legale della giurisdizione unica; in secondo luogo, poi, essa s'identifica quasi assolutamente con la stessa *pace*, ossia con il perfetto ordinamento delle singole parti dello Stato sia considerate in sé stesse che nelle loro reciproche relazioni. E, infine, questa unità si risolve nel rapporto filosofico di « materia » e « forma », quasi che tutte le funzioni e le attività della vita civile e tutti i singoli cittadini o collegi laici o clericali, fossero la materia particolare della « forma » costituita dall'universalità della legge [36].

Ora è chiaro che questo punto di vista non ha davvero più molto in comune con l'ideale unitario imperiale teorizzato, con appassionato fervore, nella *Monarchia* dantesca, e non implica affatto la ripresa di quella concezione gerarchica che costituiva il comune fondamento sia delle teorie papali che di quelle imperiali. Né dovremo stupirci se Marsilio pone sullo stesso piano l'unità dei singoli Stati o città (siano essi le *politie* italiane del suo tempo e le monarchie assolutistiche dei regni europei) senza troppo preoccuparsi delle forme particolari di regime, concentrando, al contrario, la sua attenzione sul problema essenziale dei rapporti tra il « legislatore », la « legge » e il « governante » che sono i veri elementi dell'unità del potere [37].

Questa caratteristica del *Defensor pacis*, già posta in luce dagli studiosi più autorevoli, è certo un altro dei tratti essenziali che

35. Egidio Colonna, *De regimine principum*, Venetiis, 1498, L. III, pars II, 3.

36. Cfr. I discorso, cap. II, 3; cap. XIX, 2 (pp. 113, 235).

37. Cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 172-73.

distinguono nettamente la dottrina marsiliana dalla tradizione politica medioevale. E ciò spiega perché le pagine più discusse e comunque quelle che hanno offerto l'occasione alle più valide analisi interpretative siano state sempre quei capitoli del I discorso ove è discussa e definita in modo impeccabile la concezione della *lex* e del *legislator*.

4. – Su questo aspetto della teoria di Marsilio – che ha sempre rappresentato il punto più cruciale del giudizio storico sulla sua opera – converrà quindi soffermarsi con particolare attenzione. E innanzi tutto sarà bene avvertire sùbito che, anche in questo caso, non deve trarre in inganno l'apparente somiglianza della terminologia e delle definizioni marsiliane con i temi e motivi già largamente dibattuti dalla letteratura politica precedente. Certo anche Marsilio accetta, come tutti i suoi predecessori, la caratteristica distinzione tra la *legge eterna* (che è la stessa «*religio*» divina governante l'universo), la *legge naturale* (che deriva da quella «divina» per una sorte di diretta partecipazione), la *legge umana* (dedotta a sua volta dalla «legge naturale») e la *legge divina* che deriva in parte dalla «legge eterna» e in parte da quella *naturale* [38]. Però, laddove i teorici precedenti ordinavano questi concetti in una compiuta gerarchia che corrispondeva perfettamente al rapporto tradizionale tra l'ordine politico, l'ordine morale e quello teologico [39], egli lascia da parte sia la «legge divina» che quella «naturale» e rivolge tutta la sua attenzione sul significato e la distinzione reciproca della *lex humana* e della *lex divina*. Mediante un'analisi rigorosamente logica, e che non sembra estranea ai procedimenti dialettici dell'occamismo, Marsilio procede così a determinare le due leggi secondo i caratteri che le accomunano e le differenziano. E il loro elemento comune viene sùbito indicato semplicemente nella natura coercitiva e cioè nel fatto che entrambe le leggi si esprimono formalmente sotto la forma di comandi e con le promesse di punizioni e di premi [40]. In tal modo, una delle idee più care alla tradizione

38. I discorso, cap. X, 3 (p. 152).
39. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II, 1, qu. 91, a. 1; a. 2; a. 3; a. 4 ad 1; qu. 98, a. 5; qu. 100, a. 1.
40. I discorso, cap. X, 4 (p. 153).

politica medioevale, e cioè che la caratteristica essenziale consiste nella sua piena corrispondenza con l'ordine razionale dell'universo [41], è recisamente respinta da una considerazione « positiva » che prescinde, per principio, da qualsiasi giudizio sulla « giustizia » intrinseca della legge e ne considera solo l'aspetto formale. Anche le *false dottrine* – leggiamo infatti in una pagina marsiliana che illumina perfettamente il nuovo punto di vista – divengono leggi quando è stato emanato un comando che ne imponga l'osservanza [42]. Sicché forte di questa considerazione, Marsilio può ammettere perfettamente le diversità o addirittura il possibile contrasto tra le due leggi le quali sono sì entrambe « positive » e « coercitive », ma in due mondi diversi e secondo diverse considerazioni [43]. Sul piano della vita civile, nell'àmbito mondano della *civitas*, le sole leggi che possono valersi dell'uso della forza coercitiva, e la cui esecuzione possa essere obbligata in ogni caso dall'intervento irrevocabile del potere governante, sono soltanto quelle definite dalla *universitas civium* ed espresse dalla concorde volontà di tutti i membri dello Stato [44]. Persino la *legge naturale*, che era considerata dagli altri trattatisti aristotelici come il fondamento di ogni criterio di giustizia e di perfetto ordine civile, è infatti per Marsilio solo uno « statuto del legislatore » che « tutti gli uomini ritengono onorevole ed osservabile » [45] e la cui « naturalezza » dipende, dunque, in ultima analisi, solo dalla riconosciuta utilità civile delle norme che esso pone.

5. – L'atteggiamento di Marsilio nei riguardi della legge è dunque un fatto davvero nuovo ed originale nella storia del pensiero politico medioevale che aveva sempre accettato la tradizione giurnaturalistica di origine ciceroniana. Ma probabilmente proprio questo aspetto della sua teorica ha giustificato l'interpretazione totalitaria e autoritaria che taluni studiosi hanno voluto dare alle tesi capitali del *Defensor pacis*.

41. Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 6 (PL, XXXII, 1229).
42. I discorso, cap. X, 5 (p. 154).
43. II discorso, capp. X, 7; XII, 9; XIII, 2 (pp. 362, 382, 389).
44. I discorso, cap. XII, 3 (pp. 167-69).
45. II discorso, cap. XII, 7 (p. 381).

L'accentuazione così insistente dell'unità e della funzione coercitiva del potere governante, la sostanziale rinunzia ad ogni canone di giustizia che non proceda dalla volontà « positiva » dello Stato, sono infatti sembrate altrettante testimonianze di una dottrina dello Stato ispirata al concetto del più puro assolutismo. Né è mancato chi, lasciandosi attrarre da certi facili paragoni storici – che non hanno davvero nessun fondamento scientifico – ha voluto presentare addirittura Marsilio come uno degli iniziatori di quel processo di progressiva erosione della salvaguardia dei « diritti umani » che si sarebbe concluso con l'annullamento integrale dei valori individuali dinnanzi al potere irrazionale ed arbitrario dello Stato [46]. Simili giudizi, evidentemente unilaterali, non hanno però tenuto alcun conto dell'altro volto della sua concezione, quello che emerge dalla sua teoria del *legislator* e dalla sua esatta e lucidissima discussione dei rapporti che debbono intercorrere tra il potere legiferante e l'autorità esecutiva e giudiziaria della *pars principans*. Anche se la negazione di una « legge suprema » che incarni i valori etici e trascendenti della vita politica, sembra ricondurre lo Stato e la sua legge ad un fondamento esclusivamente « positivo », non garantito da nessun « ordine superiore », l'attribuzione del pieno potere legislativo alla totalità dei cittadini, gli attribuisce però quel razionale che sembrava negato dalla nuova interpretazione della *lex naturalis*.

L'idea che tutti i membri dello Stato siano i detentori della suprema ed anzi dell'unica autorità di istituire le leggi e che soltanto a loro spetti di eleggere il governante, di stabilire il carattere ed il limite del suo potere e di controllare attraverso di esso tutte le singole parti dello Stato, è quindi il vero centro teorico del *Defensor pacis*, dal quale dipendono tutte le altre dottrine e tutte le conclusioni particolari d'ordine politico e religioso [47]. In realtà questa dottrina – sul cui significato hanno disputato così a lungo tutti gli studiosi di cose marsiliane – non costituisce soltanto la base di tutta la teoria dello Stato svolta nel I discorso, ma è sempre operante, anche dietro le apparenti

46. Cfr. soprattutto i lavori del Mesnard e dello Hawkins citati a n. 16.
47. I discorso, cap. XII, 3 (p. 167).

concessioni autoritarie del II discorso, ed ispira anche la concezione della suprema autorità ecclesiastica del Concilio, non meno di quanto non spieghi la sua definizione del rapporto di dipendenza del governante di fronte alla legge. Sicché, se è pur vero che taluni dei suoi predecessori avevano già analizzato il *politicus principatus* e parlato dell'elevazione del governante da parte del popolo e della possibilità che il principe *peccans* fosse deposto dai cittadini, non è però difficile comprendere quanto restassero lontani dalla coerente concezione marsiliana che sottintende, in realtà, tutto un nuovo mondo di intendere la natura dello Stato.

Persino Egidio Colonna può concepire una forma di *politica* che esemplifica esattamente sulla norma delle istituzioni comunali [48]. Tolomeo di Lucca può ben fissare talune caratteristiche dello Stato « politico » distinguendolo dal governo « regio » proprio in virtù dell'istituzione elettorale del governante e della sua « limitazione » da parte della legge [49]. E Tommaso e Giovanni di Parigi trattano di un tipo di governo « misto », migliore di tutti gli altri e caratterizzato anch'esso dalla limitazione del principe da parte del popolo e della legge [50]. Ma il vero significato storico della figura del *legislator*, quale la traccia Marsilio, non sta tanto nella precisa definizione di queste « caratteristiche » della *politia* (che erano, del resto, familiari a tutta la tradizione aristotelica), quanto, invece, nella recisa affermazione che il solo principio di validità della legge consiste nella espressa volontà dell'*universitas*, e nel non considerare legittimo quel governante o quel governo che non abbia origine dall'elezione del popolo o che non sia soggetto alla sua legge ed alla sua correzione [51].

D'altra parte la stessa complessità delle attribuzioni che spettano al « legislatore » e il carattere totale del suo potere hanno spesso costituito un grave ostacolo all'interpretazione storica delle dottrine marsiliane, favorendo non pochi equivoci o singolari frain-

48. Cfr., ad es., Egidio Colonna, *De regimine principum* cit. lib. III, pars II, 2.

49. Tolomeo di Lucca, *De regimine principum*, II, 8; III, 20, 21; IV, 1, 18, 26 (pp. 34, 74, 75, 79, 91, 101, 103, 110).

50. Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II, 1, qu. 95, a. 4 Resp. Giovanni di Parigi, *De potestate reg. et pap.*, cap. XX (in *Monarchia S. Romani Imperii* cit., II).

51. I discorso, cap. IX, 5 (p. 146).

tendimenti storici. Così, ad esempio, studiosi anche recenti hanno cercato di scorgere in quelle idee qualcosa di simile alla dottrina rousseaniana della « volontà generale », mentre d'altra parte, altri critici hanno forzato il presunto carattere « repubblicano » e « democratico » del *Defensor pacis* fino a tentare un'interpretazione assolutamente estranea ai limiti teorici e storici dell'opera di Marsilio. Contro queste deviazioni storiografiche – che sono tanto più facili quanto meno si tien conto del carattere eminentemente pratico e « pragmatico » del *Defensor pacis* – si è mossa, soprattutto negli ultimi decenni, tutta una direzione di studio che ha mirato ad approfondire nel suo esatto contesto, il significato della sovranità legislativa della *universitas civium* e della natura « repubblicana » dello Stato [52]. E poiché questo principio viene espresso da Marsilio con una frase (« il legislatore o causa efficiente prima della legge è il popolo o tutto il corpo [*universitas*] dei cittadini o la loro *pars valentior* ») che implica alcuni concetti di singolare importanza teorica e storica, è stata proprio l'analisi di questi concetti che ha permesso un più esatto chiarimento di tutta la posizione marsiliana.

Per definire più esattamente la figura del *legislator* marsiliano, si è quindi giustamente notato come la funzione legislativa venga distinta dal *Defensor pacis* in due atti distinti e diversi, l'uno consistente nell'« indagine » e nell'« invenzione » della legge da parte di una commissione di cittadini designati dalla comunità e l'altro che è la vera e propria « scelta » o « elezione » della legge stessa da parte dell'*universitas civium* [53]. Ora questa distinzione – che ha il suo fondamento teorico nella classica dicotomia aristotelica tra l'atto di « deliberare » e quello di « scegliere » [54], e si richiama, d'altra parte, alla pratica costituzionale di molti comuni

52. E cfr. soprattutto A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 236-259.

53. I discorso, cap. XIII, 3, 7.

54. ARISTOTELE (*Ethica Nicomachea*, III, 3, 1112*b*, 18 segg.; VI, 9, 1141*a*, 32) definisce con il termine βουλεύεσθαι l'atto di *deliberare* (tradotto con *consiliari* da Guglielmo di Moerbecke), distinto a sua volta in ζητεῖν (*quaerere* = *ricercare*) e εὑρεῖν (*invenire* = *trovare*) e definisce (in *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1112*a*, 15 segg.; III, 3, 1113*a*, 10 segg.) con ξυνιέναι (*sunyene*) l'atto d'*intendere* le deliberazioni da adottare che vengono poi giudicate (κρίνειν = *iudicare*) e finalmente *scelte* (προαιρεῖσθαι = *eligere*). (Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 168-70).

italiani – non implica affatto una diminuzione o un limite del potere legislativo sovrano della comunità. Ché anzi, quasi a sottolineare l'importanza e il valore essenziale della « scelta », Marsilio insiste sul pieno diritto di tutti i membri dell'*universitas* di intervenire nella discussione della legge, di avanzare le obbiezioni che credono e di suggerire tutte le possibili modificazioni in modo che la legge risulti veramente l'espressione meditata e compiuta della loro volontà [55]. E se poi si considera che l'*universitas* elegge essa stessa i *prudentes* incaricati di preparare le leggi [56], e che anche gli agenti esecutivi dipendono dalla sua scelta, sarà chiaro come venga così riposta effettivamente tutta la somma del potere nella mano dei cittadini.

D'altra parte i diversi tentativi compiuti anche da studiosi moderni, come il de Lagarde, di limitare al solo aspetto « costituente » il potere effettivo della *universitas* marsiliana [57], o di presentare addirittura tutta la sua teoria come una specie di sottile inganno usato per rafforzare con la definizione dell'unanimità dei cittadini l'efficacia coercitiva delle leggi [58], non reggono al confronto dei testi del *Defensor pacis*, che non sono davvero suscettibili di un'interpretazione così disinvolta. Né sembra nemmeno probabile che al di là della continua affermazione della sovranità legislativa dei cittadini, Marsilio adombrasse una soluzione autoritaria che si sarebbe valsa appunto del mito « democratico » per attribuire, in realtà, una potenza illimitata e totale alla maestà politica del principe [59]. Tanto più che il confronto con le posizioni dei suoi predecessori nei confronti dello stesso problema, può subito illustrare nel modo più eloquente la reale differenza tra la « sovranità » marsiliana e le altre tendenze del pensiero politico del suo tempo.

Infatti, mentre un « puro » teorico aristotelico come Tommaso d'Aquino intende ancora il potere e la funzione legislativa come l'adeguazione dell'autorità politica ad una causa suprema (e in tal senso gli è sostanzialmente indifferente se questo potere spetti

55. I discorso, cap. XIII, 8 (p. 183).
56. I discorso, cap. XIII, 8 (p. 183).
57. G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue* ecc. cit., p. 180.
58. Ivi, p. 186, n. 96.
59. Ivi, pp. 97-98.

ad un solo individuo o alla totalità dei cittadini [60]), Marsilio considera ora questo potere come l'emanazione di un comando coercitivo assolutamente valido, indipendentemente da qualsiasi criterio extrapolitico, e quindi affidato solo alla volontà ed alla capacità di tutti i membri dello Stato. E non è tutto; perché di fronte alla concezione aristotelica che identificava spesso il « governante » con il « legislatore » [61] e che, comunque, scorgeva nel « governo » l'autorità dominante « dello Stato » e il suo principio « efficiente », il *Defensor pacis* distingue nettamente le due figure politiche, insiste sulla superiorità del *legislator* e sulla sua piena facoltà di controllo sulla stessa esecuzione della legge [62]. È quindi ben naturale che, rompendo anche in questo con la tendenza prevalente nei suoi predecessori ad accentrare tutta la loro analisi sul problema della forma di governo migliore, Marsilio lo risolva invece implicitamente, spostando il centro del problema dal « governo » al « legislatore » e facendo della piena sovranità legislativa dei cittadini il principale carattere di ogni forma di « vera costituzione ».

In tal modo la volontà del *populus* o *universitas civium* è davvero elevata a fondamento di tutto l'edificio politico, che non ha né potrebbe avere diversamente nessuna stabilità costituzionale. E di qui deriva la sostanziale propensione marsiliana per la *politia* concepita come quel tipo di costituzione in cui ogni « cittadino » partecipa in qualche modo del potere ed esercita, secondo le proprie capacità, le diverse funzioni della vita civile [63], e ben distinta però dalla « democrazia » in senso aristotelico, che è la forma di governo in cui domina il solo δῆμος.

6. – Questo concetto marsiliano di *populus* pone però al lettore del *Defensor pacis* un'altra questione di non scarsa importanza, e cioè quale sia il significato che Marsilio attribuisce al termine *civis* che era stato così diversamente definito dalla tradizione

60. *Summa theologica*, II, 1, qu. 90, a3, Resp.

61. Cfr., per es., Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II, II, qu. 50; a. 1 ad 3; Egidio Colonna, *De regimine principum*, lib. III, pars II, 21; Jacopo da Viterbo, *De reg. Christ.*, II, 4 (p. 190); Dante, *Monarchia*, I, 12, 13.

62. I discorso, cap. XV, 4 (p. 105).

63. I discorso, cap. VIII, 3 (p. 140).

politica d'ispirazione aristotelica, nella interpretazione del diritto romano e nella pratica istituzionale delle città comunali. La fonte dalla quale egli ha tratto la sua definizione sembra facilmente identificabile in un passo della *Politica* [64] ove la qualifica del cittadino è riservata esclusivamente a coloro che partecipano alla comunità civile svolgendo, secondo il loro rango, la funzione governativa, deliberativa o giudiziaria. Ma, mentre per Aristotele questa definizione portava all'esclusione di tutti coloro che non avevano la capacità, l'« agio » o la prudenza necessarie per adempiere a questi uffici (e in tal senso gli artigiani e i contadini non avevano diritto di cittadinanza [65]), Marsilio riconosce invece come cittadino chiunque abbia quel discernimento e quella « natura non deformata » che permetta di conoscere insieme a tutti gli altri cittadini, ciò che è giusto e vantaggioso per la continuità e l'incremento della comunità civile. È ben vero che nel *Defensor pacis*, « i bambini, gli schiavi, gli stranieri e le donne » [66] sono esclusi da ogni diritto cittadino, secondo una norma comune a tutta la tradizione aristotelica e dalla quale si stacca soltanto, tra i contemporanei di Marsilio, l'atteggiamento veramente originale di Guglielmo d'Ockham, che ammetteva le donne persino al concilio ecumenico. Però la persistenza di queste limitazioni non lo induce a respingere le classi « inferiori » degli artigiani e dei contadini fuori dello Stato, né sembra che accetti la teoria della schiavitù naturale che era accettata, sia pure in forme e in grado diverso, dalla maggior parte degli altri teorici aristotelici. Il *populus* – che s'identifica con l'*universitas civium* – si presenta così come una totalità politica assai più comprensiva, secondo una definizione che – come ha notato giustamente il Gewirth [67] – si richiama ad un testo delle *Istitutiones* e comprende insieme il *vulgus* e l'*honorabilitas*, le classi degli artigiani e dei contadini come quelle che svolgono le funzioni superiori dello Stato [68]. Entro lo stesso concetto è pure compreso anche il « sacerdozio » che Marsilio

64. ARISTOTELE, *Politica*, III, I, 1275*a*, 22; 1275*b*, 19; 1277*b*, 33; 13, 1283*b*, 42; e cfr. I discorso, cap. XII, 4 (p. 169).
65. ARISTOTELE, *Politica*, III, 5, 1278*a*, 8.
66. I discorso, cap. XII, 4 (p. 169).
67. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 180.
68. I discorso, cap. XII, 3 (p. 167). E cfr. *Corpus iur. civ. Institutiones*, I, II, 4 "*appellatione populi universi cives significantur*".

considera come una parte dell'*honorabilitas* e che – come abbiamo già visto – è appunto una delle funzioni o *partes* essenziali dello Stato, come tale subordinato al « tutto » o *universitas*. E subordinate del pari all'unità del *populus* sono per Marsilio tutte le diverse classi o ceti, che egli vuole partecipi delle diverse funzioni politiche a seconda delle loro capacità o possibilità, nella ricerca di un difficile equilibrio tra i loro interessi particolari che porti a superare i contrasti politici della città comunale e i suoi ricorrenti conflitti sociali. L'osservazione che il concetto marsiliano di *populus* è molto più aperto e comprensivo di quello sempre ristretto che troviamo negli statuti comunali, è quindi assai pertinente ed illumina tutto un aspetto concreto e ben definito dei legami tra la dottrina del *Defensor pacis* e la realtà politica contemporanea [69]. Ma anche la vigorosa accentuazione del carattere « totale » e perfettamente « unitario » del *populus* sembra contrastare con l'altro concetto marsiliano di *valentior pars* che, secondo taluni studiosi, limiterebbe fortemente l'identificazione del *legislator* col *populus*.

7. – Su questo concetto, che è certamente uno dei più complessi dell'intera dottrina del *Defensor pacis*, si è quindi particolarmente esercitata la discussione degli studiosi, i quali vi hanno spesso voluto trovare una specie di chiave di volta per l'interpretazione di tutta la posizione politica marsiliana. Sicché lo stesso modo con cui questo termine è stato tradotto nelle diverse lingue e le spiegazioni e le interpretazioni che ne sono state date, potrebbero già bastare a presentare un quadro eloquente di certi atteggiamenti dominanti nella letteratura marsiliana [70]. Non è però qui il caso di ripetere quella rassegna delle varie opinioni sull'argomento che il Battaglia e il Gewirth hanno compiuto nei loro saggi, illuminando compiutamente lo stato passato ed attuale della quistione [71]. Ma sia che questo concetto derivi da quello

69. Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 181.

70. Cfr. p. 167, n. 6.

71. F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del m. e.* cit., pp. 82-84; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 182-84.

aristotelico di κρεῖττον μέρος [72], oppure da certe formule spesso presenti negli statuti comunali [73], o ancora da termini e concetti largamente usati nel diritto canonico [74], è chiaro che la sua interpretazione presuppone in ogni caso la più stretta aderenza ai testi di Marsilio e, in particolare, all'uso che egli ne ha fatto nei vari capitoli del *Defensor pacis*.

La prima cosa che va posta in rilievo è quindi l'insistenza di Marsilio nell'affermare che questa *valentior pars* è costituita dalla *maggior parte dei cittadini*, che essa è la loro *parte più ampia* o il loro *numero sovrabbondante*; e basta notare che egli usa talvolta in luogo di *pars valentior* anche i termini *plures* e *plurim* [75] per intendere quanto sia prevalente la sua valutazione quantitativa e maggioritaria. Come ha sostenuto (e a parer mio con argomenti inoppugnabili) il Gewirth [76], la *valentior pars* è in sostanza la « totalità » dei cittadini, con la sola esclusione di coloro che sono privi per natura delle qualità necessarie per deliberare e scegliere, o di coloro che, facendo prevalere il proprio interesse particolare, costituiscono una permanente minaccia per lo Stato. Ma il rapporto tra il *populus* e la *valentior pars* può essere ancora meglio illustrato da quel concetto di « rappresentatività », che il Battaglia [77] ha definito con particolare riferimento alle sue origini comunali e che il Gewirth ha però ulteriormente chiarito, notando che la *pars valentior* « rappresenta » i cittadini nel senso che essa li comprende tutti ad esclusione di pochi e che quindi, *è considerata come la stessa cosa* [78]. Maggioranza stabilmente costituita che si avvicina all'unanimità, la *valentior pars* è infatti l'intero « corpo » dei cittadini *sani*, distinti, è vero, secondo la diversità di stato e di condizione, ma tutti ugualmente partecipi dello stesso carattere di « autori » della legge.

72. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, IV, XII, 1296*b*, 14.
73. Cfr. F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del m. e.* cit., p. 89.
74. Cfr. C. H. MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West* cit., p. 305, n. 1; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 193-94.
75. Cfr. specialmente I discorso, capp. XII, 5-8; XIII, 1-3 (pp. 170-74, 175-78).
76. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 185-193.
77. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del m. e.* cit., pp. 86-87.
78. *Op. cit.*, vol. I, pp. 187-88.

Con questo non si vuole però negare che questo non sia stato definito da Marsilio anche nel suo aspetto qualitativo e che egli non abbia anzi avuto ben presente il grave problema teorico e storico del rapporto tra la maggioranza numerica e le qualità politiche dei suoi diversi membri. Come ha mostrato infatti l'esame dei manoscritti più antichi, il testo originario del *Defensor pacis* precisava, infatti, che la *valentior pars* doveva essere determinata « *secundum quantitatem personarum et qualitatem in comunitate illa supra lex fertur* »[79]. E che Marsilio distingua chiaramente nell'unità del *populus* una *honorabilitas* e il *vulgus*[80] e che quindi ammetta una precisa distinzione di classi (le quali in certo senso ripetano la divisione storica del *populus* comunale in « magnati » e « popolani ») l'abbiamo già visto nelle pagine precedenti. Talché non è strano che la sua preoccupazione di raggiungere la maggiore omogeneità e il più stabile equilibrio possibile all'interno dello Stato, si traduca nel tentativo di compensare la naturale prevalenza numerica del *vulgus* con la considerazione del diverso valore intellettuale e politico della *honorabilitas* alla quale è affidato l'esercizio della funzione governativa e giudiziaria, della forza militare e del sacerdozio.

Il richiamo alla classica considerazione aristotelica della « condizione libera », della « ricchezza », dell'« educazione » e della « buona nascita »[81] quali criteri di valutazione delle « qualità » politiche, è ben giustificato, anche se Marsilio non segue poi Aristotele nelle sue particolari deduzioni costituzionali e non accetta la sua accentuazione del peso politico dei cittadini « agiati » e l'esclusione dei « meccanici » o dei contadini da tutte le attività dello Stato. Su questo punto, anzi, la sua rivendicazione dei diritti dei « meno agiati » e dei « meno colti » ha un suo significato storico che va ben al di là del puro e semplice rifiuto di certi motivi ormai ben acquisiti dalla tradizione politica medioevale. Ed è proprio per questa ragione che egli oppone agli argomenti « antidemocratici » di buona parte dei suoi predecessori, l'idea di

79. I discorso, cap. XII, 3. E cfr. C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilio of Padua. Doctrines* cit., p. 8 e *ed. cit.*, p. 51, nn. g, 2; R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Idee der Democratie* cit., p. 64, n. 1.

80. Cfr. I discorso, cap. XIII, 4. E cfr. I discorso, cap. V, 1 (p. 121).

81. ARISTOTELE, *Politica*, IV, XII, 1296*b*, 17.

accordo tra quantità e qualità, o, se si vuole, tra i diritti della massa dei cittadini, giustamente partecipanti alla scelta della legge, e quelli acquisiti dalla superiorità economica, intellettuale e civile delle *élites*. Del resto, l'appello esplicito all'« onorevole *costume delle politie* » che incontriamo in una pagina singolarmente illuminante del *Defensor pacis* [82] e la evidente influenza di certe disposizioni degli Statuti comunali di Padova per la formazione del *maggior consiglio* [83], possono già spiegare quali fossero in concreto i criteri di scelta ai quali Marsilio poteva ben pensare in perfetta aderenza alla prassi politica del suo tempo.

8. – Che poi Marsilio, muovendo da queste considerazioni, respingesse gli argomenti tradizionali di polemica antidemocratica passati da alcune notissime pagine della *Politica* alle opere di Jacopo da Viterbo, di Engelberto di Admont, di Tolomeo di Lucca, non è cosa che possa meravigliare. L'idea che la generale « depravazione » e « stoltezza » degli uomini giustifichi il ricorso all'autorità di « pochi saggi », « dotti » e « virtuosi » [84], viene infatti nettamente condannata nel *Defensor pacis*, così come è respinta quell'idea in origine agostiniana che perveniva alle medesime conclusioni dalla considerazione della natura peccaminosa e dannata del genere umano. A questi argomenti Marsilio risponde appellandosi alla validità ed alla certezza della comune volontà dei cittadini, i quali, per essere « naturalmente » rivolti alla acquisizione del vantaggio comune, lo « intendono » [85] e lo « vogliono » [86] in un modo assai più deciso di quanto non possano fare i singoli gruppi o individui, nei quali il desiderio del vantaggio « privato » impedisce spesso la cognizione del « bene comune ».

L'argomento della superiorità del *tutto* nei confronti della *parte* viene elevato addirittura al valore di un principio determinante per l'origine e la fondazione del potere politico. Ed è appunto alla luce di questo principio che Marsilio può congiungere

82. I discorso, cap. XII, 4 (p. 169).
83. *Statuti del comune di Padova* cit., n. 238 (p. 83).
84. Cfr. specialmente ENGELBERTO DI ADMONT, *Liber de ortu, progressu et fine Romani imperii* cit., cap. I (p. 363).
85. I discorso, cap. XIII, 6 (p. 182).
86. I discorso, cap. XIII, 2 (p. 176).

l'apprezzamento positivo delle tendenze naturali dell'uomo e dell'appetito della vita sufficiente con l'affermazione del carattere perfetto della volontà comune, che rovescia veramente le prospettive teoriche dei suoi predecessori e la loro prevalente accentuazione del carattere monarchico dello stato « migliore ». Naturalmente questa dottrina è poi congiunta anche all'idea del perfetto grado di libertà che il cittadino può raggiungere solo se si dà da sé stesso le proprie leggi [87], e se egli stesso insieme agli altri membri dello Stato è la causa della legislazione. La formula « *quod omnes tangit ab omnibus approbetur* » – che ha del resto una sua lunga storia prima dell'uso che ne fa Marsilio [88] – ritorna così anche nel *Defensor pacis* con una rigorosa accentuazione del valore intrinseco dell'« autodeterminazione » e della partecipazione di ogni individuo alla scelta della legge. E Marsilio può spingersi addirittura fino a riconoscere nel *consenso dei sudditi* il criterio essenziale del buon governo e della validità intrinseca della legge.

L'attribuzione totale del potere legislativo all'*universitas civium* chiarisce, d'altra parte, perfettamente anche il problema della relazione fra il *legislator* ed il *principans* che è uno degli altri punti decisivi della dottrina marsiliana. Già s'è visto, come Marsilio abbia distinto accuratamente queste due funzioni che la tradizione aveva spesso identificato o almeno unificato nell'unica figura del *princeps*; ma la subordinazione del governante alla *universitas civium* viene ancor più chiaramente definita da quelle pagine del *Defensor pacis* ove si discute dell'origine del governo e dove l'esecuzione delle leggi ed il giudizio sui crimini e sulle contese che sono la sua principale attribuzione è limitato dal controllo supremo dello stesso legislatore [89]. È questo indubbiamente uno dei tratti più originali dell'opera di Marsilio, che se anche si richiama a certi lontani precedenti aristotelici (come ad esempio la distinzione tra l'aspetto « legislativo » della prudenza

87. I discorso, cap. XII, 6 (p. 172).

88. Cfr. P. S. LEICHT, *Un principio politico medioevale*, in « Rend. R. Accademia dei Lincei » (Classe d. sc. mor. stor. fil.), S. vol. XXIX (1920), pp. 232-45.

89. I discorso, capp. V, 8; XIV, 8; XV, 4; II discorso, cap. VIII, 6 (pp. 126, 189, 195, 336).

che è « architettonico » nei confronti di quello « politico » con il quale si eseguono le decisioni delle leggi [90]) o tomistici, ne ha mutato perciò così profondamente il significato politico da costituire da molti punti di vista una dottrina effettivamente nuova nella tradizione politica medioevale. Perché, mentre, basandosi del resto sull'esperienza politica già in atto nei regimi comunali, delinea una distinzione di attività e di funzioni che ripete, in certo modo, la diversità degli attributi dei « consigli » e dei « podestà » cittadini, egli svolge d'altra parte tutta una teoria della derivazione del potere politico nelle sue varie istanze degna della massima considerazione.

9. – Certo chi ha veduto in queste pagine del *Defensor pacis* un'anticipazione o un precorrimento di una dottrina squisitamente moderna come quella del Montesquieu [91] (il quale del resto non ha soltanto teorizzato la separazione ma il reciproco controllo dei diversi poteri) non ha tenuto alcun conto della diversità radicale di situazioni politiche e ideologiche che intercorre tra l'esperienza politica di Marsilio e quella di uno scrittore illuminista vissuto alla vigilia della Rivoluzione e che aveva dinnanzi a sé l'esempio pratico del regime parlamentare inglese. Eppure, nonostante tutti i limiti che si possono e si debbono porre alla portata teorica e giuridica di questa concezione, è chiaro che per la prima volta nel pensiero politico occidentale si afferma una diretta derivazione di ogni potere politico dalla volontà suprema del legislatore, donde poi essa passa al governante che giudica « per autorità del legislatore » e quindi esegue la legge, e infine alla forza armata che per ordine del governante esercita una costante pressione coercitiva su tutti i violatori delle norme.

La dipendenza di ogni funzione politica dall'*universitas civium* (la quale è, in ultima analisi, la sola fonte legittima di potere) è, anche da questo punto di vista, ben evidente. Né si deve trascurare che lo stesso argomento di cui si serve Marsilio per spiegare la necessità di un ufficio civile esecutivo distinto dal legislatore, è fondato esclusivamente su di un criterio di funzionalità e di

90. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, VIII, 1141*b*, 24.
91. Cfr. n. 10.

utilità sociale; e, cioè, sul fatto che pochi cittadini possono eseguire la legge meglio di quanto non potrebbe fare la *universitas civium* [92] che deve attendere alla produzione dei beni necessari alla « vita sufficiente ».

L'osservazione di Gewirth (che vede in questa concezione un riflesso del principio logico del cosiddetto « rasoio di Ockham » e ne sottolinea il legame con tutto un nuovo atteggiamento metedologico esteso coerentemente ad ogni campo del sapere dalla metafisica, alla teologia, alla fisica [93]) mi pare quindi particolarmente illuminante, e può spiegare meglio di molte affrettate generalizzazioni l'effettiva portata di una dottrina che fa corpo con tutto l'impianto teorico nello Stato marsiliano. E, in effetti, è proprio come conseguenza della superiorità del « legislatore » nei confronti del « governante » che Marsilio sostiene che questo debba essere eletto dalla *universitas* e che possa essere deposto, sospeso e corretto, ogni volta che violi la norma della legge. Il principio espresso con impeccabile terminologia aristotelica per cui la « legge » e il « governante » stanno tra loro nel rapporto logico della *forma* con la *materia*, implica difatti anche la conclusione che chi genera la *forma* dello Stato debba determinarne anche la materia. O come afferma Marsilio: « ... siccome spetta a tutto il corpo dei cittadini di generare la forma, cioè la legge secondo la quale debbono essere regolati tutti gli atti civili, si vedrà che spetta pure allo stesso corpo dei cittadini di determinare questa materia della forma, ossia il governante la cui funzione consiste appunto nell'ordinare secondo questa forma gli atti civili degli uomini » [94]. Solo questo governo può essere assolutamente libero da tirannide, dalla pressione degli interessi particolari o dalle naturali tendenze « corruttrici » che si accompagnano a qualsiasi forma di potere politico non limitato dalla legge e che non dipenda dalla decisione concorde del popolo [95].

E questa dunque la ragione per cui Marsilio, in luogo di riprendere il tradizionale criterio aristotelico che stabiliva il discrimine tra i governi « giusti » o « ingiusti » [96] nella loro

92. I discorso, cap. XV, 4 (p. 195).
93. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 235.
94. I discorso, cap. XVIII, 3 (p. 232).
95. I discorso, cap. V, 3 (p. 123).

capacità di raggiungere il fine del « vantaggio comune », lo individua invece nel principio della legittima elezione e della piena libertà di scelta dei sudditi, i quali debbono, in ogni caso, poter controllare l'esecuzione e il giudizio delle leggi. Conseguentemente anche la forma di monarchia elettiva alle origini, ma con successione ereditaria, viene poi scartata da Marsilio e posta tra quelle di regimi che tendono fatalmente all'involuzione tirannica, mentre il principio dell'« elezione » sempre rinnovata per cui il governante viene assunto al potere per un periodo di tempo determinato o, al massimo, vita natural durante, viene considerato come la condizione essenziale per mantenere il potere governante entro i suoi limiti legali. Non solo; ma anche la dottrina comunemente accettata da gran parte della tradizione politica medioevale, per cui il « governante » può esercitare legittimamente il suo potere solo se si attiene alla « legge », subisce sùbito una radicale trasformazione, in quanto Marsilio non parla più di una norma trascendente o comunque diversa dalla volontà positiva del legislatore, ma fa dipendere direttamente la legittimità della funzione governativa dalla sua esatta corrispondenza con lo « statuto » o la « scelta » già operata dalla volontà dei cittadini.

Ecco perché nel *Defensor pacis* si parla così poco delle « virtù » o qualità morali del « principe », che erano invece illustrate accuratamente dalla pubblicistica politica contemporanea, sempre preoccupata della perfetta adeguazione della sua volontà alle norme superiori dell'ordine morale e religioso. Al contrario Marsilio insiste proprio sulla necessità che il governante possieda quelle « virtù » specifiche civili come la « prudenza », la « giustizia » e l'« equità » che sono indispensabili al perfetto esercizio dell'autorità giudiziaria ed esecutiva, nei pochi casi che non siano previsti dalle leggi [97]. La sua convinzione che l'autorità politica dipende in ogni caso dall'elezione del popolo e dall'osservanza della legge, lo induce a porre in secondo piano il tradizionale ritratto morale del « perfetto principe » per guardare con un interesse che è vera-

96. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, 1, qu. 97; a1; JACOPO DA VITERBO, *De reg. Christ.*, II, 8 (p. 267); TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum*, III, 6 (p. 63).

97. Cfr. I discorso, cap. XVI, 19 (p. 215).

mente nuovo alla sostanza reale delle istituzioni ed al loro valore specificamente politico.

Anche in questo, come del resto nella sua accentuazione del carattere rigorosamente elettivo del governante civile, Marsilio assume una posizione teorica che lo distingue nettamente da tutti gli altri teorici aristotelici e dalle maggiori correnti di pensiero politico del suo tempo. È vero che la dottrina dell'elezione del governante da parte del popolo non era certo una novità neppure per i suoi predecessori, come dimostrano molti esempi ben noti a tutti gli studiosi della politica medioevale. Così, tanto per citare un nome illustre, Tommaso d'Aquino aveva già affermato, in modo abbastanza esplicito che il metodo dell'elezione poteva essere il « migliore » se non certo l'unico, e che il « buon popolo » poteva eleggersi il proprio governante [98]; mentre Jacopo da Viterbo – pur subordinandola alla conferma ed alla approvazione del potere spirituale, che è il solo capace di legittimare qualsiasi regime – aveva pure riconosciuto la validità dell'*electio* [99]. Né era mancato chi, come Manegoldo di Lautenbach [100], aveva addirittura teorizzato una sorta di concezione contrattualistica perfettamente conveniente alle sue tendenze papali.

Eppure è proprio il confronto con questi testi, che rappresentano dei punti ben fermi nello sviluppo delle ideologie politiche medioevali, a chiarire subito la diversità tra la posizione di Marsilio e quelle adombrate nelle parole di questi suoi predecessori. Poiché non solo l'elezione è ora – come s'è visto – il vero criterio di legittimità, ma è anche, per così dire, il solo fondamento dell'ordine statale, e l'unico principio che possa opporsi al continuo pericolo della corruzione dell'autorità e del suo trasformarsi in una tirannide incontrollata. Quanto è rigorosa la sua distinzione tra il potere legislativo dell'*universitas* e la funzione giudiziaria ed esecutiva del governante (che non s'identifica più con il *rex legislator* della tradizione medioevale), è altrettanto inequivocabile il carattere « repubblicano » della teoria del « governo »

98. *Summa theologica*, II, 1, qu. 105, a. 1 Resp.
99. *De reg. Christ.*, II, 3 (p. 186).
100. *Ad Gebehardum*, capp. 30, 42, 48 (MGH, *Libelli de lite*, II, pp. 365, 391-94).

che affonda le sue radici nell'*humus* politico dei comuni italiani e riprende dalle loro istituzioni il concetto che l'autorità non proviene da una sorta di designazione superiore, ma dalla stessa « base » delle istituzioni politiche. La classica affermazione aristotelica che è sempre meglio *il governo delle leggi* che non *quello degli uomini* può essere così portato da Marsilio fino alle sue più estreme conseguenze, e cioè ad attribuire al *populus* una supremazia indiscutibile sopra ogni istanza del potere politico.

10. – Con questa dottrina, che presuppone tutta una struttura dello Stato fondata sul consenso dei cittadini, sembra però contrastare un altro orientamento politico che è indubbiamente presente nell'opera di Marsilio e che rispecchia una preoccupazione non meno essenziale di quelle che lo inducono a rafforzare la supremazia della legge e della volontà dei cittadini. Ed è stato proprio questo orientamento (che acquista una forza sempre maggiore via via che si procede nella lettura del *Defensor pacis*, per raggiungere poi il suo culmine nel *Defensor minor*) che ha spinto taluni studiosi a considerarlo come uno dei maggiori teorici dell'assolutismo monarchico, se non addirittura come il più diretto predecessore dello Hobbes[101]. Ora, che vi sia una notevole diversità tra quelle pagine del I discorso ove il rapporto tra il « popolo » e il « governante » è definito nei termini che abbiamo or ora esposto e quei capitoli del II discorso in cui Marsilio riprende addirittura anche certi motivi cari alla tradizione degli scrittori imperiali, è certo cosa evidente e sulla quale sarebbe difficile avanzare dei dubbi[102]. Sennonché la concezione più autoritaria che vi è adombrata può essere ben spiegata sia dalla sua esperienza parigina e dall'apprezzamento positivo delle capacità politiche della monarchia nazionale (avversaria ben più temibile della *potestas* papale di quanto non lo fossero i comuni italiani o l'imperatore tedesco), sia dello stesso carattere delle fonti giuridiche e della tradizione legale alla quale si ispiravano talune delle sue idee fondamentali. Da questo punto di vista

101. Cfr. n. 12.

102. Cfr. N. VALOIS, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du « Defensor Pacis »*, in « Histoire littéraire de la France », XXXIII (1906), p. 587.

molte delle apparenti contraddizioni interne del *Defensor pacis* possono quindi apparirci storicamente giustificate. E mi sembra fuor di dubbio che le osservazioni del Piovano, del Lagarde e dei Carlyle (i quali hanno sottolineato delle giustificative somiglianze tra la teoria marsiliana della « legge » e del « legislatore » e taluni testi fondamentali della tradizione giuridica romana [103]) possono contribuire a illustrare il passaggio logico dalle tesi « repubblicane » del I discorso alle conclusioni del II discorso, attraverso il richiamo alla famosa *lex regia* che implica appunto una simile evoluzione dal riconoscimento del potere « totale » dell'*universitas* al suo totale deferimento al governante.

Il principio che « *ciò che piace al principe ha forza di legge... perché il popolo gli ha concesso tutto il suo comando ed il suo potere* » [104] può infatti giustificare – come ha sottolineato opportunamente il Gewirth [105] – quella progressiva assimilazione tra la figura del *legislator* e quella del *principans* cui si assiste nella seconda parte del *Defensor pacis* e che, poi, nel *Defensor minor* verrà giustificata dalla affermazione che se anche « il supremo legislatore » era e deve essere l'*universitas hominum* di ciascun paese, costoro hanno però deferito il loro potere al popolo romano, il quale trasferendolo a sua volta alla persona del governante gli ha concesso l'assoluta autorità di fare le leggi [106]. Ma non è tutto; giacché Marsilio potrà spingere questa specie di « finzione » legale fino a riconoscere i principi elettori dell'Impero come i legittimi rappresentanti del « popolo romano » [107], e a combinare questa concezione, che è ancora teoricamente sulla linea del I discorso, con la ripresa del principio agostiniano del diritto divino dei governanti, inviati da Dio al loro « popolo ».

La citazione della pagina paolina che impone a tutti gli uomini di « star soggetti al giudizio coercitivo ai giudici o governanti secolari » [108] – e che è stata sempre uno dei cavalli di battaglia

103. G. Piovano, *Il « Defensor pacis » di Marsilio Patavino* cit., pp. 170-71; G. de Lagarde, *Marsile de Padoue ou le premier théoriciem de l'état laïque* cit., pp. 193-94; Carlyle, *op. cit.*, VI, p. 10.

104. *Corpus. iur. civ. Dig.*, I, IV, I; *Inst.*, I, II, 6.

105. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 148-49.

106. *Defensor minor*, XIII, 1.

107. II discorso, cap. XXVI, 9 (p. 618).

108. Cfr. soprattutto II discorso, cap. V, 4 (ove si cita *Rom.*, XIII, 1) (p. 292).

dei teorici assolutisti –, il richiamo alla tradizione romanista e l'insistenza sulla pienezza di potere, non è più propria soltanto del legislatore umano ma anche « di chi governa per sua autorità », rientrano perfettamente in questo diverso contesto politico, che sembra aver per proprio modello non tanto la debole e precaria autorità dell'Imperatore del Sacro Romano Impero, ma il dominio dei sovrani di Francia o d'Inghilterra. Pur ammettendo che l'autorità del governatore non può mai andare contro la « legge divina »[109], Marsilio lascia da parte quel criterio della sua rigida dipendenza della « legge umana » (che abbiamo visto definito insistentemente nel I discorso) per affermare piuttosto che « i poteri sono ordinati da Dio », e che si « deve ubbidire al governante in tutto ciò che non contraddice la legge della salvezza eterna e che va d'accordo con le leggi umane e le costumanze onorevoli ed approvate »[110].

Che poi la ragione essenziale di questo atteggiamento sia da trovare soprattutto nella costante precauzione di rafforzare il potere civile in modo da renderlo capace di respingere le pretese ecclesiastiche e nel bisogno di contrapporre all'assolutismo teorico e pratico della parte papale, un'autorità altrettanto unitaria e assoluta è un'altra considerazione che non va affatto trascurata. L'intento eminentemente pratico dell'opera marsiliana e il diretto legame tra le sue dottrine e una grande polemica teologico-politica, sono infatti altrettanti motivi per valutare anche il suo « assolutismo » alla luce degli avvenimenti storici e delle forze che agivano realmente nella prospettiva storica del suo tempo. E si deve anche aggiungere che già gli studiosi più acuti hanno giustamente posto in rilievo come Marsilio usi spesso, rovesciandone il significato, molti degli argomenti più cari ai suoi avversari, e come tutta la sua teoria sia rivolta, in sostanza, alla confutazione della *plenitudo potestatis* papale proprio in nome della piena autorità dell'ordine civile e politico[111].

109. Cfr. particolarmente II discorso, cap. XXVI, 13 (p. 622).

110. II discorso, cap. V, 5 (p. 298).

111. Come nota A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 257, se è vero che Marsilio si oppone « alla pienezza di poteri per il papato » non si oppone affatto alla « pienezza di poteri di per sé stessa » e tende ad ammettere la totalità del potere politico esercitato dalla *universitas civium*.

Ora, proprio la facilità con cui le contese e le fazioni politiche cittadine avevano spesso permesso il rafforzamento delle prerogative ecclesiastiche o l'appello al potere pontificio come al supremo arbitro politico, e l'esperienza della crisi costituzionale che travagliava già al suo tempo le istituzioni e le forme di ordinamento comunale, possono aver indotto Marsilio a rafforzare il potere del governante esecutivo che costituisce, in effetti, la forza coercitiva dello Stato. Mentre d'altra parte è ben probabile che la concentrazione assoluta e totale del potere nelle mani dell'autorità ecclesiastica e principalmente del pontefice, che veniva teorizzata dagli scrittori papali, abbia spinto Marsilio a realizzare un'opportuna simile « concentrazione » di potere nella figura del *principans* che, assommando in sostanza alla sua autorità « esecutiva » anche lo stesso potere originario del *legislatore* è davvero il detentore di un'autorità praticamente illimitata [112]. Non a caso quindi il « momento » autoritario e « assolutistico » della concezione marsiliana si accentua e si definisce nelle sue caratteristiche essenziali, proprio in quelle pagine nelle quali è più forte la sua inflessibile opposizione alla *plenitudo potestatis* papale e la polemica contro la gerarchia ecclesiastica. Protagonista di un conflitto storico che trascende la pura finalità naturale dello Stato, e contrappone due leggi, due autorità e due fini profondamente eterogenei, il « principe » marsiliano deve infatti acquistare la stessa potenza del suo avversario, e contrapporre alla pretesa di un supremo controllo ecclesiastico, la forza effettuale di un potere mondano che ha in sé stesso il principio della propria legittimità.

III.

1. – Di fronte allo Stato, che Marsilio ha voluto definire e riconoscere nelle sue più evidenti caratteristiche mondane, sta infatti un'altra società radicalmente diversa, un corpo carismatico di credenti, uniti nell'unità della fede e sottoposti come i cittadini

112. La formula che indica il depositario dell'autorità politica è infatti in molti passi del II discorso (capp. XVII, 9, 15, 18; XXI, 5, 8): « il legislatore umano o chi governa per sua autorità ».

nello Stato, all'obbligo di una norma ed alla sottomissione ad una « gerarchia ». Diversamente dalla *civitas* aristotelica, ove potere civile e autorità religiosa coincidevano e non v'era distinzione tra il « cittadino » e il « credente », lo Stato di cui parla Marsilio è destinato a convivere con una « Chiesa », così come i suoi membri sono insieme partecipi delle qualità di « cittadino » e di quelle di « fedele ». Se come cittadini essi vivono nella comunità, cooperano a tutte le attività necessarie alla vita « sufficiente » e mirano alla ricchezza e al benessere – e sono giudici e soldati, governanti e mercanti, sacerdoti e banchieri –, come cristiani debbono ubbidire ad una legge che condanna le potenze e le ricchezze, e promette la gloria eterna solo come premio della rinunzia mondana. Nello « stato e per lo stato » della vita terrena, lo scopo dell'azione umana, dell'ordinamento politico, delle leggi del governante sembra infatti completamente estraneo ad ogni considerazione che non sia l'incremento della vita civile e dei singoli individui che vi partecipano. Ma, d'altra parte, « nello stato e per lo stato della vita futura », ogni atto, intimo o estrinseco, ogni desiderio o volizione deve essere rivolto verso il bene supremo della « perfezione cristiana », e per mezzo di questa a una felicità oltremondana che annulla e rinnega ogni possesso o potere terreno.

Il contrasto tra il piano umano e mondano della politica e la facoltà trascendente della vita religiosa non potrebbe dunque essere meglio delineato di quanto non sia fatto in certe pagine capitali del *Defensor pacis* [1]. Ché per quanto Marsilio non giunga, come faranno ben più tardi un Machiavelli, un Rousseau, a rimpiangere le « religioni » degli antichi così ben conformate agli scopi e ai bisogni della vita civile (e sebbene non allinei la « legge cristiana » insieme a tutte le altre *leges* che i prudenti filosofi dell'antichità scoprirono per un puro criterio di utilità politica,

1. Cfr. soprattutto II discorso, cap. XI, 3 ove è detto esplicitamente che il còmpito del sacerdote consiste nel « predicare il disprezzo del mondo » e « il rifiuto della ricchezza e dei poteri » politici che, invece, in I discorso, cap. XVI, 15 sono presentati come gli elementi necessari della « vita sufficiente ». A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 18, pone in rilievo che Marsilio usa chiamare « comunità perfetta » sia la società civile che quella religiosa per due ragioni perfettamente opposte; e, cioè, lo Stato è « perfetto » in quanto provvede all'acquisizione dei beni e delle ricchezze sufficienti alla vita mondana, mentre la comunità cristiana è « perfetta » solo se pratica l'assoluta povertà evangelica.

imponendole agli uomini con il timore dell'ira divina)[2], egli intende lucidamente tutta la gravità dei problemi politici che sono stati posti dalla scissione cristiana tra il « cittadino » e il « credente » e dalla convivenza di due società volte verso fini profondamente diversi ed eterogenei. Il tentativo secolare di risolvere la realtà mondana dello Stato entro i canoni della dottrina evangelica, o, quanto meno, di assicurare una perfetta conciliazione fra la finalità politica e quella religiosa è così gravemente invalidato in certe pagine del *Defensor pacis*, ove viene riproposto implicitamente l'antagonismo tra la « necessità » naturale dello Stato e il destino oltremondano della « perfezione cristiana ».

È vero che Marsilio, accetta talvolta anche la concezione agostiniana del valore provvidenziale dello Stato e dell'origine divina di tutti i poteri; ma a guardar bene, questa ripresa di un motivo tra i più tradizionali della speculazione politica medioevale serve solo per rendere ancora più assoluta la necessità della legge umana e dimostrare, anche sul fondamento della scrittura e dei Santi, che i cristiani sono tenuti ad ubbidire al potere politico e ad accettare la completa supremazia nella sfera mondana. In realtà la distinzione e la divergenza dei due ordini è, almeno in linea di ipotesi, altrettanto netta e decisa, quanto lo è la diversità tra la « vita sufficiente di questo mondo » e la « vita beata » al di là della natura e del tempo.

2. – Tuttavia (sebbene il contrasto potenziale tra la « vita cristiana » e la « vita civile » sia chiaramente illuminato specialmente da quegli atteggiamenti marsiliani che mostravano più evidente la traccia di taluni motivi di polemica antiteologica filtrati probabilmente attraverso la tradizione averroistica) Marsilio non giunge però, in nessun caso, a quelle conseguenze ben più drastiche che furono apertamente teorizzate da grandi teorici politici del Cinquecento. La sua meditazione si svolge anzi in una direzione sostanzialmente diversa e, cioè, mira a indicare il punto di convergenza della Chiesa e dello Stato proprio nell'identità degli individui che costituiscono al tempo stesso la Chiesa

2. Cfr. I discorso, cap. V, 11 (p. 128).

e lo Stato, accentuando le analogie tra le due società che convivono nello stesso mondo e negli stessi uomini [3]. Da questa consezione largamente sviluppata nel II discorso del *Defensor pacis*, derivano poi molte e importanti conseguenze che investono le strutture interne della Chiesa, il carattere delle sue gerarchie e i rapporti tra la stessa Chiesa e lo Stato. In primo luogo la Chiesa viene così concepita come la società spirituale dei credenti uniti dall'intimo vincolo della fede, e, viene però accentuato il carattere di società temporale i cui *fideles* hanno, in sostanza, gli stessi diritti che spettano ai membri di ogni « corpo » o *universitas* e quindi anche un potere paragonabile, sia pure entro limiti e condizioni diverse, a quello che i *cives* esercitano nelle loro *civitates* [4]. La definizione marsiliana della Chiesa (che non è più né il papa, né il solo sacerdozio, né l'insieme degli « uomini di Chiesa », bensì l'« intero corpo dei cittadini che credono in Cristo e invocano il suo nome, e tutte le parti di questo corpo in ciascuna comunità, ed anche nella famiglia ») [5] è l'esatta espressione di un'idea della società ecclesiastica che, per quanto già presente nei predecessori di Marsilio, e persino nei più tenaci sostenitori delle tesi papali [6], viene adesso interpretata in un senso perfettamente coerente all'impostazione politica del *Defensor pacis*.

Difatti, mentre la maggior parte della letteratura politica del suo tempo concepiva la Chiesa come un *regnum* [7] o una *monarchia clericalis et spiritualis* [8] e insisteva sulla unità gerarchica e la stretta dipendenza di ogni potere ecclesiastico dalla suprema « fonte » papale, Marsilio capovolge radicalmente questa prospettiva, applicando alla Chiesa i medesimi princìpi già usati nella teoria del potere civile. Così egli spezza quella continuità spirituale che scendeva da Dio fino all'ultimo sacerdote e da questo alla massa dei fedeli, rinnega il fermo criterio della superiorità

3. Cfr. specialmente II discorso, cap. **XXIV**, 12 (p. 581).
4. Cfr. II discorso, cap. XVII, 9.
5. II discorso, cap. II, 3 (p. 253).
6. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sent.*, L. IV, dist. 20, *quaestiunc.* I, a. 4, qu. 1; JACOPO DA VITERBO, *De reg. Christ.*, I, 1 (p. 89).
7. JACOPO DA VITERBO, *De reg. Christ.*, I, 1 (pp. 89 segg.).
8. ALESSANDRO DI SANT'ELPIDIO, *Tractatus de ecclesiastica potestate* (in *Bibliotheca maxima pontificia*, Roma, 1698-99, vol. II), II, 7 (p. 8). E cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 261-62.

del clero nei confronti dei laici, pone sullo stesso piano tutti i gradi della gerarchia, considerati soltanto come una « parte » della « totalità » della Chiesa. E siccome valgono anche in questo caso gli argomenti già usati per dimostrare il pieno diritto della *universitas civium* a emanare le leggi, ad eleggere e correggere il proprio governante, ecco che egli può sùbito attribuire all'*universitas fidelium* il diretto controllo su tutte le decisioni dell'autorità ecclesiastica, ivi compresa la scomunica, nonché quello di nominare i sacerdoti alle loro sedi particolari, di definire, per mezzo del concilio generale, gli atti di fede, di eleggere il concilio stesso, di renderne esecutive tutte le decisioni e, infine, anche di eleggere il papa [9].

Con ciò il sistema monarchico della Chiesa viene radicalmente trasformato in una struttura di carattere « repubblicano », non dissimile da quella che sta alla base dello Stato marsiliano e non diversa da quella teorizzata più tardi dalle correnti più avanzate della Riforma. Ma non basta; perché il principio che nella Chiesa non possa usarsi alcuna forma di coercizione (principio che dipende dalla distinzione fondamentale tra la *lex humana* e la *lex divina*) riduce ancor più drasticamente il potere della gerarchia, la cui opera deve consistere esclusivamente nell'ammonizione e nella predicazione. Privo di ogni autorità esecutiva ed escluso da qualsiasi forma di potestà coercitiva, il clero non ha insomma altro còmpito che quello di amministrare il Vangelo ed i sacramenti [10] e di presentare ai fedeli l'esempio vivente della perfezione cristiana e della povertà evangelica [11].

Naturalmente questo còmpito implica, di nuovo, e nella forma più compiuta, la rinunzia ad ogni forma di azione che esiga il potere o la ricchezza mondana; e quindi il sacerdote e, in genere, il chierico debbono essere assolutamente estranei all'autorità mondana e ben consapevoli che la perfezione cui vogliono e debbono indirizzare gli uomini è assolutamente incompatibile con l'esercizio terreno della costrizione e della forza.

9. II discorso, capp. VI, 12, 13; XVII, 11; XX, 4; XXI, 1, 3; 9; XXII, 11 (pp. 321, 323, 485, 516, 523, 225, 532, 511).

10. I discorso, capp. VI, 4; XIX, 4-5; II discorso, capp. VI, 2, 3; XV, 2 (pp. 133, 237, 238, 309, 310, 444).

11. II discorso, cap. XI, 3 (p. 370).

3. – Questa concezione, nella quale è facile cogliere il riflesso della vicina polemica minorita e forse anche l'eco della lunga ribellione ereticale dei Catari e dei Valdesi, sempre volta contro gli aspetti gerarchici ed istituzionali della Chiesa, sposta dunque decisamente il centro tradizionale della vita ecclesiastica in un senso del tutto opposto a quello teorizzato da quella tradizione ortodossa. Ma le sue conseguenze non si limitano semplicemente all'aspetto disciplinare, perché si spingono più oltre fino ad incidere sul valore dei sacramenti e della stessa funzione carismatica della Chiesa. Certo Marsilio è ben lontano dall'assumere una posizione così radicale come quella che sarà più tardi definita dai teorici riformati e dalla tendenza a dissacrare tutti gli aspetti « esterni » della vita ecclesiastica. E difatti nel *Defensor pacis* si afferma esplicitamente che sia gli articoli di fede che la legge evangelica ed i sacramenti sono stati istituiti da Dio [12] e che anche la partecipazione dei sacerdoti all'amministrazione dei sacramenti è principio d'istituzione divina, necessario per la nostra salvezza eterna [13]. Ma nondimeno, anche nella teoria marsiliana dei sacramenti è presente il divisamento di accentuare piuttosto il loro aspetto « divino » che quello « ecclesiastico » e di considerarli come degli atti « immediatamente » divini, riducendo la partecipazione del sacerdote ad un fatto secondario.

Così, l'idea ortodossa della « mediazione » sacerdotale tra Dio e gli uomini viene nuovamente attaccata e con un argomento di forte rilievo polemico e critico. Né v'è dubbio che quella pagina del *Defensor pacis*, ove parlando specificamente del sacramento, della penitenza, Marsilio scrive che soltanto Dio può allontanare « il peccato dal peccatore, restituire in lui la grazia e liberarlo dalla punizione eterna » e riduce la partecipazione del sacerdote all'atto di mostrare pubblicamente il giudizio divino, implica una svalutazione del « crisma » sacerdotale le cui conseguenze teoriche e pratiche sono sùbito evidenti [14]. La ripresa di questo e di altri simili motivi marsiliani, da parte dei polemisti hussiti e la sua affinità con alcuni temi teologici di Wycleff mostra, del resto,

12. II discorso, cap. VI, 2 (p. 309).
13. II discorso, cap. VI, 3-4 (pp. 310-11).
14. II discorso, cap. VI, 6 (p. 312).

quale fosse il loro legame con un atteggiamento di radicale avversione nei confronti della gerarchia ecclesiastica.

Ciononostante e malgrado il carattere ben radicale delle sue dottrine, il *Defensor pacis* non nega il carattere sacrale del sacerdozio o la sua origine divina, così come resta lontano dall'idea del « sacerdozio universale ». Ché l'atto con cui viene impresso al sacerdote il suggello della grazia sia compiuto « direttamente » da Dio è anzi affermazione spesso ripetuta da Marsilio il quale, anche in questo caso, attribuisce all'imposizione delle mani da parte del vescovo un significato del tutto secondario [15]. Ma se l'attribuzione dell'ordine basta a conferire il carattere sacerdotale, ben diverso è invece l'atto squisitamente « civile » con cui il singolo prete viene destinato ad esercitare il suo ministero in una sede particolare. Con questo atto gli viene infatti attribuita una giurisdizione che si estende ad un singolo gruppo di cristiani e, cioè, su di una comunità alla quale i fedeli partecipano anche nella loro qualità di cittadini [16]. Ciò spiega perché questa distinzione tra potere « essenziale », « intrinseco » o « inseparabile » del sacerdote e quello « accidentale », « estrinseco » o « separabile » possa diventare il punto di forza di una dottrina del « sacerdozio » che, mentre conferma il suo carattere spirituale, accentua insieme il carattere del tutto accidentale delle varie giurisdizioni ecclesiastiche e dei loro relativi rapporti. Il sacerdote, il vescovo e il papa, sono considerati identici nel loro carattere; la loro diversità gerarchica è ridotta ad una mera distinzione di funzioni che non ha alcun rapporto con il carattere sacrale dell'ordine. Di conseguenza la *plenitudo potestatis* papale può essere ora negata anche sul piano spirituale con la stessa rigorosa intransigenza con cui Marsilio l'aveva esclusa dall'àmbito politico della *civitas*.

4. – È poi naturale che, fondandosi su questo argomento, il *Defensor pacis* possa poi affrontare una metodica discussione del primato di Pietro che non si limita soltanto a respingere sulla base della Scrittura l'interpretazione papale delle parole « *Tu es Petrus...* » [17] o negare addirittura il soggiorno e l'episcopato romano

15. II discorso, cap. XV, 2 (p. 444).
16. II discorso, cap. XV, 9 (p. 453).
17. *Matth.*, XVI, 18.

di Pietro [18], ma che giunge addirittura a negare radicalmente la necessità del governo monarchico della Chiesa. Che l'unità della Chiesa debba realizzarsi non nella persona di un unico capo ma nella unità effettiva della fede è infatti un postulato essenziale della dottrina marsiliana, ripetuto, con insistente rigore, nella seconda parte del *Defensor pacis* [19]. Anche se ritiene preferibile affidare, per ragioni di ordine pratico, ad un solo vescovo il governo supremo della Chiesa [20], Marsilio non crede affatto che gli si debba affidare per questo anche la pienezza di poteri coercitivi o anche il diritto di definire e fissare gli articoli di fede. Il proposito di togliere al potere pontificio ogni carattere che possa renderlo simile a quello di governanti terreni, o che comunque gli permetta di esercitare un intervento negli affari mondani o nella vita delle comunità politiche, lo induce infatti a limitare drasticamente la sfera già ristretta delle prerogative pontificie. Così viene negato al papa il potere di nominare i preti e i vescovi [21], di procedere da solo o insieme ad un collegio ristretto di chierici, come sono i cardinali, alla definizione dei princìpi di fede [22], di giudicare le dispute o i contrasti d'ordine dogmatico o disciplinare, ove il suo giudizio non venga approvato dalla maggioranza di quel collegio sacerdotale che il legislatore umano deve attribuirgli come suo corpo consultivo [23]. E, sempre per la medesima ragione, Marsilio impone al vescovo romano di rispettare l'autonomia delle singole sedi vescovili e di giudicare, in ogni caso, secondo i princìpi stabiliti dal concilio generale, al quale spetta sempre il diritto di ultima istanza contro le decisioni papali [24]. Insomma: la funzione del pontefice è semplicemente ridotta ad un limitato còmpito esecutivo e disciplinare, e le sue ordinanze, decreti o decretali sono semplici « ordinanze umane » prive di qualsiasi valore se non corrispondono esattamente alla verità della Scrittura ed alla decisione dei concilii. Su questo punto la posizione di Marsilio è anzi rigorosamente decisa e intransigente.

18. II discorso, cap. XVI, 15 segg. (pp. 470-74).
19. Cfr. specialmente II discorso, cap. XXVIII, 13 (p. 666).
20. II discorso, cap. XXII, 7 (p. 547).
21. II discorso, cap. XXI, 3 (p. 525).
22. II discorso, cap. XX, 6 (p. 529).
23. Ivi.
24. Ivi.

Respingendo tutta la tradizione pontificia e canonistica, egli riconosce solo l'obbligo di credere alle Scritture divine « contenute nel canone della Bibbia » ed alle decisioni dei concilii generali [25], unici fondamenti della fede e ben diversi da quelle « scritture umane » che usurpano falsamente il titolo di verità necessarie.

È chiaro che con questi argomenti Marsilio mira a trasferire tutti i poteri già posseduti dai pontefici all'*universitas fidelium*, la quale, però, almeno nei paesi cristiani, coincide con l'*universitas civium*. Ecco perché nell'insistere sulle conseguenze « civili » e « politiche » dei principali atti ecclesiastici, egli attribuisce sùbito all'*universitas fidelium* il pieno diritto di comminare la scomunica [26], di destinare i preti e i vescovi alle loro sedi [27] e di procedere, insomma, a tutti quegli atti che sono necessari per eseguire queste decisioni. Certo, anche il clero, in quanto è parte della *universitas fidelium* [28] interviene lecitamente in questi atti e con una funzione che è, in sostanza, paragonabile a quella che i *prudentes* esercitano nella formazione della legge. Ma ciò non toglie che la scelta spetti in ogni modo solo alla comunità, o almeno alla loro *pars sanior*, se non addirittura a quella autorità civile che essa abbia designato. Similmente, solo il concilio generale della cristianità può prendere quelle decisioni che riguardano tutta la Chiesa considerata nel suo insieme, e quindi risolvere i dubbi significati della Scrittura [29], fissare gli articoli ed esercitare un controllo superiore su tutti i gradi e le istanze dell'autorità ecclesiastica [30].

5. – A questo supremo « corpo » della cristianità spetta infatti secondo la dottrina del *Defensor pacis* il còmpito supremo d mantenere l'unità della fede [31], difendendo l'« ortodossia », sull'unico fondamento della Sacra Scrittura e della « retta ragione ».

25. II discorso, cap. XXVIII, 29 (p. 698). E si noti che anche la suprema autorità della Sacra Scrittura deve essere sempre intesa secondo il « buon senso », sulla base di un'interpretazione strettamente letteraria.
26. II discorso, cap. VI, 12-13 (p. 321-23).
27. II discorso, cap. XVII, 11 (p. 485).
28. II discorso, cap. XXV, 9 (p. 598).
29. II discorso, cap. XX, 2 (p. 514).
30. II discorso, cap. XXII, 6 (p. 545).
31. II discorso, cap. XX, 1 (p. 513).

Bibliotheca Colbertina. 1

OPVS INSIGNE CVI
TITVLVM FECIT AVTOR DEFENSOREM PACIS,
quod quæſtionem illam iam olim controuerſam, De poteſtate PA
PAE ET IMPERATORIS exculſiſſime tractet, profuturũ Theolo
gis, Iurconſultis, in ſumma optimarũ literarum cultoribus
omnibus. Scriptum quidem ante annos Ducentos, ad
LVDOVICVM CAESAREM ex illuſtriſſima Bauariæ
ducum familia progenitum, atnunc in
lucem primum æditum, per quam caſtigate & diligenter. Quid
uero contineat, index oſtendit qui
præfationem ſequitur.

(Pineider)

Frontespizio della prima edizione del *Defensor Pacis*
(Basilea, 1522)

E laddove la tradizione teologica aveva sempre individuato nell'autorità pontificia la garanzia e il principio dell'unità ecclesiastica, Marsilio può ben affermare che «il concilio è maggiore del papa e sostenere, come del resto aveva già fatto anche Giovanni di Parigi [32], che soltanto il concilio è veramente ispirato dallo Spirito Santo [33] e che solo esso può definire con infallibilità il contenuto della fede, eleggere il pontefice [34], attribuirgli la sua autorità e deporlo e correggerlo ove egli sia caduto in eresia o abbia diversamente peccato» [35]. Il rovesciamento delle rispettive posizioni che secoli di pensiero teologico politico avevano attribuito ai due organi supremi della Chiesa cristiana, non avrebbe potuto essere più radicale. Ma il significato polemico e rivoluzionario della dottrina marsiliana appare ancora più evidente quando si consideri che il concilio non è più composto soltanto da membri del clero, ma che vi partecipano anche dei laici, come rappresentanti dell'*universitas fidelium*, e che anzi proprio a costoro spetta il diritto di decidere, in caso di contrasti tra i «clerici», quale delle due parti sia «*sanior*» [36].

Per di più il diritto di convocare il concilio non spetta affatto al pontefice, è invece attribuito al *legislator humanus*, il quale ha così il potere di decidere quando occorra procedere alla consultazione dell'*universitas*, di procedere alla designazione dei suoi rappresentanti, e di ratificare e rendere esecutive le stesse decisioni conciliari [37]. E poiché l'*universitas fidelium* si compone di diverse e molteplici *universitates civium* (e, cioè, della somma di tutti i cristiani che vivono nei diversi Stati e che comunque osservano la legge cristiana) ecco sùbito presentarsi il grave problema dei rapporti tra le diverse autorità politiche e l'unico concilio, o per dir meglio, tra la cristianità concepita come un corpo universale e unitario e la diversità dei vari *legislatores* e delle singole *partes principantes* [38].

32. GIOVANNI DI PARIGI, *De potestate reg. et pap.*, cap. 34 (p. 146).
33. II discorso, capp. XX, 2; XXI, 9 (pp. 514-532).
34. II discorso, cap. XXII, 9 (p. 550).
35. II discorso, cap. XXII, 6 (p. 545).
36. II discorso, cap. XX, 4 (p. 516).
37. II discorso, cap. XXI, 1 segg. (p. 523).
38. Sullo sfondo storico della dottrina conciliare di Marsilio cfr. V. MARTIN, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile au*

Questo problema, che se fosse stato affrontato in tutte le sue conseguenze e implicazioni avrebbe posto certamente in luce il contrasto di fondo tra la prospettiva particolaristica (in senso « comunale » o « monarchico-nazionale ») della dottrina dello Stato e l'accettazione dell'ideale universalistico dell'unica *ecclesia*, non è però svolto nel *Defensor pacis* in modo esauriente. Né Marsilio perviene alle conclusioni separatistiche cui giunsero già prima della Riforma i primi esponenti del gallicanesimo, così come non accede alla soluzione radicalmente individualistica di Guglielmo d'Ockham, il quale, pochi anni dopo, avrebbe risolto coerentemente la *ecclesia* nella molteplicità dei suoi membri e considerato anche il concilio come una « parte » e non come il « tutto » della cristianità [39]. Al contrario è proprio l'universalismo sul piano ecclesiastico che lo spinse ad accettare ancora l'ideale dell'Impero, concepito però come l'*universitas civium fidelium* e quindi come l'« *humanus fidelis legislator... supremus, universalis, primus* » al quale deve spettare il potere di convocare il concilio generale e di rendere obbligatorie le decisioni per tutta la cristianità.

Anche in questo ritorno alla concezione imperiale, Marsilio non intende però sacrificare nemmeno una parte dell'autorità dei singoli Stati, né vuol tanto meno risuscitare l'idea di uno Stato supremo che eserciti su tutti gli altri una giurisdizione ed una egemonia universale. Considerato semplicemente come il necessario correlato politico dell'unità della Chiesa cristiana, l'« Impero » è infatti soltanto un potere politico veramente *sui generis*, che non trova ormai più un luogo esatto nella teoria « moderna » di Marsilio da Padova così legata ad una realtà politica oramai ben lontana dai vecchi schemi ideologici.

6. – In realtà anche il problema dei rapporti tra il concilio generale ed il potere civile (sia l'« Impero » o l'autorità dei singoli « legislatori » o « governanti ») non è più, adesso che un caso parti-

pape, I, in « Revue des sciences religieuses », XVII (1937), pp. 121-43. Ma cfr. anche H. X. ARQUILLIÈRE, *L'origine des théories conciliare*, in « Académie des Sciences morales et politiques, Séances et travaux », CLXXV (1911), pp. 573-86.

39. *Dialogus* (in *Monarchia S. Romani Imperii*, ed. M. Goldast, Frankfort, 1611-14, II, pp. 398-976), pars III, tr. I, L. III, cap. II, 13 e cfr. ivi, Pars I, L. V, cap.

colare della questione ben più concreta che è all'origine di tutta la speculazione marsiliana; e cioè dei rapporti generali tra la Chiesa e qualsiasi forma di potere civile. A questo argomento è dedicata, si può dire, ogni pagina del *Defensor pacis*, da quelle in cui viene presentata la teoria dello Stato che abbiamo illustrata nelle pagine precedenti a quelle conclusive ove la difesa della *pace* è fatta appunto consistere nel più stretto e rigoroso controllo da parte dell'autorità civile su tutte le più delicate attribuzioni della vita ecclesiastica. Già, del resto, parlando della divisione delle diverse parti dello Stato si è avuto agio di notare come il *sacerdotium* venisse subordinato totalmente al potere della *pars principans* mediante un'argomentazione schiettamente politica. Ma adesso la tesi marsiliana viene nuovamente rafforzata dalla constatata coincidenza tra il *populus fidelis* e il *legislator humanus* [40].

È vero che – come è affermato chiaramente da più di un testo del *Defensor pacis* – non è affatto necessario esser cristiani per esser cittadini; ed è anche chiaro che le due leggi umana e divina non sono soltanto diverse nei loro fini, ma che spesso possono divergere e contrastare nei loro contenuti, i quali non hanno nessun principio comune e regolano materie ed atti radicalmente diversi. Eppure questa considerazione non impedisce a Marsilio di sottolineare che molte attività della società ecclesiastica interessano i « cristiani » anche in quanto *cives* ed influenzano largamente la loro vita civile e gli scopi che essa persegue. Il caso della condanna alla scomunica che ha degli effetti immediati e diretti sull'attività e la vita del « cittadino » colpito [41] e, d'altra parte, il pericolo che l'eresia o lo scisma si trasformino in motivi di contesa civile e di disunione per lo Stato, sono altrettante ragioni per mostrare la stretta connessione tra le « cause » ecclesiastiche e gli « effetti » civili, e reclamare l'intervento dell'unica autorità alla quale spetta di regolare tutto quanto concerne la sfera mondana. Ma non basta; perché Marsilio è convinto che il legislatore deve tener conto anche dell'influenza strettamente spirituale che ha l'insegnamento del clero e delle

40. II discorso, cap. XVII, 9 (p. 483).
41. II discorso, cap. VI, 12 (p. 321).

sue conseguenze per la salute religiosa dei *cives*. Che i sacerdoti seguano in modo irreprensibile la legge cristiana, l'insegnino in maniera ortodossa e senza suscitare materia di « scandali » o di « scismi » civili, si attengano alle deliberazioni dei concilii ed esercitino quella « perfezione cristiana » che comporta il rifiuto di ogni potere o possesso terreno, è materia pienamente spettante al *legislator humanus* o a « chi governa per sua autorità »[42], e questi è libero di assumere tutte le decisioni che siano conformi al « vantaggio comune ».

L'intervento del potere civile – che era già stato chiaramente delineato a proposito della convocazione del concilio, e dell'esecuzione dei suoi deliberati – può così estendersi fino a comprendere una complessa gamma di controlli o di atti che coprono, si può dire, tutta l'organizzazione e la « giurisdizione » spirituale della Chiesa e che comportano una continua interferenza anche nel campo strettamente dogmatico. Non a caso infatti il *sacerdotium* è sempre considerato una parte dello Stato, un collegio dell'*honorabilitas*, la cui funzione dipende, in primo luogo, dalla volontà del governante e dalla sua azione istitutrice; anche se poi « nella legge cristiana », il sacerdote deve predicare e praticare delle virtù, come quella della povertà assoluta, che se fosse realmente praticata da tutti i cristiani-cittadini porterebbe necessariamente alla dissoluzione dello Stato!

7. – Che poi, in questo modo, i poteri laici e civili della *universitas* o del *principans* che governa in suo nome, possano giungere a sottomettere la Chiesa alle proprie finalità e a trasformare anche il *sacerdotium* in mero fattore dell'ordinamento politico, è conseguenza fin troppo ovvia. Ed è ben naturale che Marsilio, via via che procede nello svolgimento delle sue tesi, accentui sempre più le conseguenze civili e temporali di tutti i fatti religiosi, e che la separazione tra le due leggi e le due rispettive finalità dello Stato e della Chiesa venga progressivamente scomparendo per far luogo all'egemonia del potere civile che ora esercita la sua autorità tanto sulle cose temporali che su quelle spirituali ed estende la sua sollecitudine fino a prendersi cura direttamente

42. II discorso, cap. XX, 7 (p. 518).

della salute spirituale dei suoi membri [43]. Certo non v'è ancora in Marsilio quell'aperta tendenza a fare del « principe » il « capo visibile » e il « supremo pastore della Chiesa » che si risolverà poi perfettamente nella struttura delle Chiese nazionali dell'età della Riforma; così come non scorgiamo nel *Defensor pacis* alcun dubbio sostanziale sull'origine spirituale e divina del magistero ecclesiastico e della funzione sacerdotale o sulla diretta derivazione da Dio di un carattere crismatico che costituisce la gerarchia ecclesiastica nella sua specifica autorità spirituale. Ma, per quanto si sforzi di mantenere teoricamente separato il piano divino dell'*ecclesia* da quello umano della *civitas* e distinguere nettamente l'opera sacerdotale da quella del governante, egli unisce sempre più strettamente il perseguimento mondano del « vantaggio comune » con la conquista della « felicità eterna » fino a rendere praticamente impossibile discernere dove finisca per lui il còmpito meramente civile esercitato dallo Stato nel suo controllo del « sacerdozio », e dove invece cominci l'identificazione tra lo Stato e la Chiesa, o, almeno, tra l'autorità dell'*universitas civium* e la finalità spirituale dell'*universitas fidelium* [44].

Per questa via – come è stato del resto notato da alcuni degli studiosi più acuti [45] – la dottrina marsiliana sembra così ripetere lo stesso procedimento di unificazione tra i valori politici e quelli etico-religiosi che era stato tipico dei grandi teorici curialisti e che si era concluso con la sostanziale e indiscutibile compenetrazione tra i due ordini. Ma laddove in Egidio Romano o in Jacopo da Viterbo questa unificazione conduceva direttamente alla supremazia del potere papale ed alla sua totale giurisdizione suprema, il procedimento marsiliano, che muove da premesse ben diverse, perviene proprio alle conseguenze pratiche più lontane ed opposte. La prospettiva dei « curiali » è ora completamente rovesciata e cede il posto alla progressiva compenetrazione dell'autorità secolare con quella spirituale e della potenza coercitiva del governante e della legge civile con l'ordine della fede; una compenetrazione che non è però più dettata dall'esigenza della superiorità

43. II discorso, cap. XVII, 11 (p. 485).
44. Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 298-302.
45. Ivi, p. 312.

definitiva della finalità religiosa bensì dal criterio sempre dominante della salvezza dello Stato.

Da questo punto di vista, la posizione di Marsilio è quindi ben diversa da quella di Guglielmo d'Ockham che aveva insistito con assai maggior forza sul valore puramente individuale dell'esperienza religiosa e che aveva cercato di porre dei limiti precisi al predominio reciproco dei due « ordini » mediante una sorta di reciproco controllo tra il potere pontificio e quello conciliare, concepiti entrambi come due costituzioni più rappresentative della cristianità [46], e senza pervenire all'identificazione marsiliana tra il *legislator humanus* e la *universitas fidelium*. Né la cosa stupisce ove si pensi che tutto il *Defensor pacis* è dominato dall'idea dell'assoluta infallibilità del *populus* e che questa infallibilità è trasportata sistematicamente dal piano della prassi politica a quello della « dottrina » religiosa, con il risultato di ridurre l'esercizio del potere ecclesiastico nelle mani di quella *universitas*, che non ha né può avere nessun superiore neppure nelle quistioni spirituali.

8. – Ecco perché, pur restando lontano da qualsiasi tendenza « cesaropapista », Marsilio, conclude la sua dottrina dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in un modo così ambivalente, dal quale – come è stato giustamente notato [47] possono derivare facilmente tanto quelle tendenze che hanno inteso togliere alla Chiesa ogni potere e riconoscimento ufficiale, riconoscendo così ampia libertà di coscienza, quanto quelle altre concezioni che hanno attribuito un carattere talmente politico alle istituzioni ecclesiastiche da fare della religione dei sudditi « un affare di Stato » e da imporre l'osservanza coattiva della « legge » religiosa scelta dal sovrano.

È vero però, che nel *Defensor pacis* la coercizione del governante in materia religiosa sembra rivolta piuttosto verso i sacerdoti, i quali costituiscono una « parte » dello Stato, che non verso i singoli fedeli; ma ciò non toglie che vi sia previsto (anche se solo come « possibilità » e non certo come « necessità ») l'intervento

46. *Dialogus*, pars I, L. V, cap. 25 (p. 494). E cfr. ivi, pars III, Tr. I, L. III, cap. 9 (pp. 826-27).

47. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 302.

coercitivo dei poteri civili contro gli eretici e l'imposizione da parte del governante dei deliberati del consiglio generale[48]. Si dirà – ed è obbiezione giusta – che Marsilio pone dei forti limiti anche al potere ecclesiastico di scomunicare e di definire l'eresia e che, d'altra parte, anche la condanna degli eretici resta sostanzialmente un affare proprio peculiare dell'autorità civile fondata su leggi umane liberamente volute dalla *civitas* e non imposte da alcuna autorità estranea. Ma proprio questa considerazione rende evidenti i limiti della sua « tolleranza », che sono però perfettamente comprensibili alla luce delle situazioni storiche e nel quadro di una concezione dello Stato e del potere politico singolarmente aderente anche ai « costumi » del proprio tempo. Sicché, a ben vedere, il vero contributo di Marsilio agli ideali moderni di tolleranza e di libertà religiosa sembra consistere sostanzialmente nel mutamento radicale dell'autorità e dell'istituzione che può promuovere la intolleranza e la persecuzione. Attribuendo al « legislatore umano » questa potestà che era già stata gelosamente detenuta dall'onnipotente supremazia del pontefice romano, egli schiude almeno la via alla comprensione « civile » dell'ingiustizia, della persecuzione e, comunque, alla possibilità che il « legislatore » riconosca anche in sede politica l'inutilità di usare dei metodi coercitivi nei riguardi di quegli atti umani che la stessa legge divina vuole liberi e volontari.

L'adesione schietta e indubbiamente sincera di Marsilio alla verità « unica » della religione cristiana, la sua insistenza sulla necessità che la Chiesa e la dottrina siano « una » come è « uno » il Cristo, principio e fondamento della fede, non tolgono poi nulla all'importanza storica di questo principio che rompeva con tutta una lunga e concorde tradizione teologico-politica e che avrebbe avuto tanti e diversi svolgimenti nella meditazione politica moderna. E direi, anzi, che proprio in quelle pagine del *Defensor pacis* ove risuona più vicino l'eco delle grandi dispute spirituali del suo tempo il criterio strettamente politico dell'incidenza civile dei fatti religiosi cede ad una considerazione dei diritti e della libertà dei credenti, non lontana dal libero spirito riformatore di Wicleff o di Huss.

48. Cfr. specialmente II discorso, capp. IX, 7; X, 3, 6, 8, 11; XXV, 7; III discorso, cap. II, 30 (pp. 350, 358, 361, 363, 365, 595, 736).

IV.

1. – Alla luce di queste concezioni e delle conseguenze teoriche e pratiche che vi erano già implicite, può esser quindi ben comprensibile l'eccezionale fortuna storica del *Defensor pacis* nonché la sua larga e decisiva influenza sugli sviluppi della riflessione politica e teologico-politica tra la seconda metà del Trecento e l'età della Riforma. La diffusione dell'opera marsiliana [1], il suo peso su alcuni degli indirizzi e delle personalità più rappresentative del movimento di idee che precorre la Riforma sono ormai dei dati di fatto positivamente acquisiti, anche se non è ancora stato mai tracciato un quadro compiuto e complessivo delle diverse e talvolta divergenti direzioni in cui vennero svolgendosi i motivi più spiccatamente riformatori del pensiero del medico padovano. Che però il *Defensor pacis* fosse probabilmente conosciuto da un Wicleff [2] e da un Huss, e che anzi taluni controversisti ussiti si giovassero di non pochi dei suoi argomenti [3], è cosa provata non solo dalla singolare vicinanza di talune tesi capitali, ma dalla diretta citazione di testi marsiliani. Né v'è dubbio che le idee di Marsilio furono, insieme alle dottrine di Guglielmo d'Ockham, al centro della grande disputa conciliare, sollecitando e promuovendo quel tentativo di profondo rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica che si concluse con le assise di Basilea e di Costanza. Da Dietrich von Niem [4] a Niccolò Cu-

1. Cfr. J. SULLIVAN, *Marsilio of Padua and William of Ockham*, in « American Historical Review », II (1904), pp. 593-604; *The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's « Defensor Pacis »*, in « The English Historical Review », XX (1905), pp. 293 segg.; R. SCHOLZ, *ed. cit.*, pp. v segg.; C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, pp. XXVI segg.

2. Sui rapporti possibili tra Marsilio e Wicleff cfr. J. SULLIVAN, *Marsiglio of Padua and William of Ockham* cit., p. 426; E. EMERTON, *The « Defensor Pacis » of Marsilio of Padua*, Cambridge, 1920, pp. 78 segg.; F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e il « Defensor Pacis »* cit., p. 230.

3. Sui rapporti con gli ussiti cfr. F. M. BARTOŠ, *Marsiliuw « Defensor Pacis » v husitké literature in* « Časopis Narodniho Musea », 1928, pp. 13-26 (e cfr. R. SCHOLZ, *ed. cit.*, pp. LXIX-L).

4. Cfr. la sua opera sulla convocazione del concilio pubblicata da H. HEIMPEL in « Sitzunggsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften ». (Phill.-hist. Klasse, vol. XX, abh. I [Heidelberg, 1929]), ove sono utilizzati molti testi del *Defensor pacis*.

sano [5], dai conciliaristi quattrocenteschi ai controversisti dell'età della Riforma [6], le dottrine marsiliane furono quindi costantemente citate, discusse, confutate aspramente o entusiasticamente esaltate; ed è ben comprensibile che le tesi centrali del *Defensor pacis* fossero spesso assunte tanto dai sostenitori che dagli avversari della supremazia papale come l'espressione più compiuta ed esemplare della tendenza ad escludere l'autorità ecclesiastica da ogni potere civile ed a ricondurla entro i limiti e la giurisdizione dello Stato sovrano.

Non stupisce quindi che i polemisti cattolici considerassero Marsilio come uno dei « maestri » di Lutero, e che, d'altra parte, il *Defensor pacis* trovasse invece buona accoglienza negli ambienti protestanti, come dimostra la pubblicazione della prima edizione a stampa a Basilea nel 1522, seguita nel 1592 dall'edizione di Francoforte curata da Francesco Gomarus e da quella di Heidelberg del 1599 [7]. Ma è ancora più illuminante la fortuna che Marsilio incontrò in Inghilterra nell'età di Enrico VIII e dello Scisma [8] quando il *Defensor pacis* fu addirittura tradotto in lingua inglese [9] e circolò largamente tra i partigiani della chiesa nazionale. Più tardi anche Richard Hooker doveva citarlo nelle *Laws of Ecclesiastical Polity* [10], mentre lo Altusio ne fece uso in una pagina della *Politica methodice digesta* [11].

A queste influenze che si riconnettono, in certo modo, alle dispute dell'età della Riforma, possiamo poi aggiungere le altre non direttamente documentate, ma possibili, che le dottrine marsiliane poterono svolgere nell'ambiente culturale e politico dell'Italia rinascimentale sia attraverso gli stessi echi delle pole-

5. Cfr. *De concordantia catholica*, II, cap. 34.

6. Cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 303, n. 5.

7. Cfr. *Bibliografia*, A, p. 83.

8. Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra*, in « Giornale degli economisti e annali di economia », n. s. II (1940).

9. Cfr. *Bibliografia*, A, p. 84.

10. Cfr. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*; pp. 165-66; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contributions to Political Thought* cit., pp. 112-13, 140; F. L. BAUMER, *Thomas Starkey and Marsilius of Padua*, in « Politica », II (1936), pp. 188-205; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Riccardo Hooker*, Torino, 1932, pp. 57 segg.

11. *Politica methodice digesta*, capp. 28, 32 (ed. C. J. Friedrich, Cambridge, Mass., 1932, p. 265).

miche conciliari, sia mediante la concezione unitaria e sovrana dello Stato così lucidamente definita nel *Defensor pacis*. Il fatto che una traduzione italiana del testo marsiliano circolasse a Firenze nel 1363 [12], alla vigilia di un grave conflitto tra la Repubblica e l'autorità politica del Papato, è certo una prova dell'interesse con cui si guardò all'opera del Padovano in una società già permeata di spirito umanistico e sensibilissima al problema della « sufficienza » della vita civile. Ma anche le affinità notate dal Battaglia tra il modo con cui Marsilio « affronta le proposizioni canonistiche... non... sulla base di una logica formale o d'una rigida teologia, ma facendo appello a documenti storici, criticamente valutati e posti come argomenti probanti dopo averne studiato l'intimo valore »[13] e il metodo critico valliano, sono pure testimonianze probabili di certe « insopprimibili esigenze storiche » che il maturo pensiero umanistico poteva riscoprire in certe pagine del *Defensor pacis*. Ciò spiega perché da parte di taluni studiosi si sia parlato, ma, in realtà, senza argomenti probanti, di una diretta influenza di questo libro sul *Principe* del Machiavelli e di Marsilio come di « ... *le plus près de Machiavel, l'homme a qu'il il aurait pur devoir davantage, celui au quel il se peut qu'il doive quelque chose* »[14]. E se, indubbiamente, resta ben difficile stabilire un rapporto di questo genere tra due opere politiche che rispecchiano situazioni e problemi storici così profondamente diversi, è però abbastanza chiaro che Marsilio si trova già su quella stessa linea di evoluzione ideologica che avrebbero seguito più tardi i maggiori teorici rinascimentali dello Stato e della politica moderna. Certe singolari affinità tra i temi più dibattuti del *Defensor pacis* (come l'insistenza sull'« unità », la « sovranità » e l'« assolutezza » dell'autorità civile) e alcune tra le pagine capitali del *Leviathan* hanno, del resto, permesso ad altri studiosi di spingere ancor più lontano la continuità e l'efficacia storica del pensiero marsiliano [15]. Né è mancato – come abbiamo già notato nelle pagine precedenti – chi ha potuto rilevare altre e ben diverse coincidenze

12. Cfr. *Bibliografia*, A, p. 84.
13. F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del m. e.* cit., pp. 142, 156.
14. C. BENOIST, *Le Machiavéllisme* cit., parte I, p. 335.
15. Cfr. n. 12.

tra quei passi del *Second Treatise on Civil Government* di Locke ispirati dalla lettura dello Hooker, e le idee di Marsilio probabilmente familiari e accette allo stesso Hooker!

2. – D'altra parte, anche queste considerazioni non debbono far smarrire al lettore contemporaneo la giusta misura per intendere il valore storico del *Defensor pacis*, al di fuori delle eccessive e anacronistiche esaltazioni che hanno indotto talvolta a confondere la distinzione tra il *legislator* e il *principans* con la teoria costituzionale del Montesquieu o a parlare di Marsilio come del primo teorico della « sovranità popolare » intesa nel senso rousseauiano. Simili giudizi non hanno un effettivo valore storico e possono facilmente generare equivoci ed errori che hanno nociuto non poco alla rigorosa intelligenza delle dottrine marsiliane. Eppure anche questi equivoci sono almeno in parte spiegati dalla stessa originalità teorica e storica del *Defensor pacis* o, per dir meglio, dal suo distacco dalla tematica tradizionale del pensiero politico medioevale che Marsilio da Padova ha realmente rinnovato segnando il punto d'inizio di una considerazione dello Stato e delle società umane destinata a restare per secoli a fondamento della nuova scienza politica. Ora questa novità e il significato originale e innovatore del *Defensor pacis* non sta tanto, o almeno non sta soltanto, nella rigorosa affermazione del potere assoluto della *universitas*, nella sottomissione del « governante » al controllo dei *cives* o nella riduzione della stessa vita ecclesiastica entro i confini dello Stato o, almeno, sotto il supremo controllo del potere civile; ma direi che consista piuttosto nella certezza della « ragione » puramente naturale di tutte le istituzioni politiche e nel richiamarsi, al di là delle norme etiche e teologiche tradizionali, al valore essenziale della « volontà » e del « desiderio » umano, il quale è a sua volta espressione di una legge razionale perfettamente aderente all'ordine della natura. Per questo, la dottrina marsiliana, fondata – come s'è visto – su dei presupposti ben spiegabili con la formazione filosofica e scientifica del suo autore, risponde così compiutamente a quelle aspirazioni di piena autonomia politica e mondana che erano già presenti nella pratica economica e civile della « borghesia » dei comuni italiani e nelle direttive assolutistiche delle grandi monarchie europee. Ed è

appunto la fiducia di Marsilio nella « giustezza » naturale del desiderio e della volontà dei *cives* e nella loro logica corrispondenza al « vantaggio comune » che giustifica anche le tesi « repubblicane » del I discorso, condotte sempre su di una linea di scrupolosa analisi politica e dimostrate, in ogni caso, con il ricorso ad un criterio puramente funzionale e « scientifico ».

Il risultato di questo nuovo orientamento non poteva consistere che nel rifiuto di qualsiasi norma morale o teologica o speculativa, in nome di un'analisi delle condizioni necessarie per la persistenza e la funzione dello Stato, della ricerca di un giusto equilibrio tra le parti della *civitas* e delle regole che permettono una convivenza umana concordemente rivolta all'acquisto della « vita sufficiente ». E così l'insistenza nell'escludere anche le condizioni di legittimità morale che la speculazione politica medioevale aveva posto al di sopra e al di là dello Stato, sempre posta in giusta relazione con tutto un modo di concepire la vita delle società e degli ordinamenti umani in diretto rapporto con le necessità economiche, politiche e di coloro che ne costituiscono il « corpo » vivente.

Si può obbiettare – ed è anzi un'obbiezione ormai tradizionale in certa letteratura d'argomento marsiliano – che anche il concetto marsiliano di « ciò che è giusto o comunemente vantaggioso » non è troppo chiaramente definito nel *Defensor pacis*, che lo stesso carattere del potere dell'*universitas* è troppo universale e assoluto per non ammettere le forme più gravi di arbitrio e che, infine, le conclusioni del II discorso sembrano rovesciare talvolta questa affermata sovranità dei cittadini nell'immagine di un potere governante sconfinato e incontrollato. Ma proprio queste oscillazioni teoriche e queste zone d'ombra di una teoria dello Stato, per altri sensi così rigorosa e coerente, pongono bene in luce l'aderenza di Marsilio alle condizioni storiche del suo tempo e, insieme, ad una problematica politica la cui attualità va ben oltre i confini della città comunale o del *regnum* di Francia o dell'*imperium* tedesco. Poiché, in effetti, l'apparente contraddizione del *Defensor pacis* tra « democrazia » e « assolutismo » o, se si preferisce, tra una concezione repubblicana dello Stato e l'esaltazione unitaria e « monolitica » del potere politico reca già in luce la contraddizione reale tra due « momenti » dello Stato bor-

ghese moderno, tra quelle forze liberatrici e rivoluzionarie che esso portava in sé fin dall'origine e la necessaria tendenza a concentrare il potere politico in forme sempre più unitarie, centralizzate ed assolutistiche per garantire la sicura continuità della sua egemonia.

Proprio per questa ragione (che è poi la migliore riprova della sua effettiva concretezza storica) il potenziale rovesciamento assolutistico della dottrina marsiliana non può né deve porre in ombra il contributo veramente rivoluzionario e positivo che l'opera del *physicus* padovano ha recato alla storia della nostra civiltà politica ed alle origini di una concezione dello Stato che è intimamente connessa con i momenti più vitali della moderna cultura europea. E, soprattutto, al di là di ogni limite storico il nome di Marsilio da Padova resta legato ad una grande battaglia per la libertà civile dello Stato, ad una strenua difesa di quel piano di civile convivenza umana ove la differenza delle fedi, i contrasti delle ideologie e delle credenze debbono cedere dinnanzi alla sovranità della legge « umana » ed all'uguale diritto di tutti i cittadini.

CESARE VASOLI

NOTA BIOGRAFICA

Marsilio, figlio di Bonmatteo dei Mainardini, notaio dell'Università di Padova, nacque in questa città in un anno imprecisato, ma certamente tra il 1275 ed il 1280. Studente all'Università padovana e quindi dello Studio parigino, egli ne fu rettore [1] dal dicembre del 1312 al marzo del 1313; ma del periodo dei suoi studi e sulla formazione filosofica e culturale possediamo soltanto scarse e frammentarie notizie. La nostra maggiore fonte d'informazione è infatti rappresentata da un'epistola metrica di ALBERTINO MUSSATO, *Ad Magistrum Marsilium Physicum Paduanum eius inconstantiam arguens* [2], ove il poeta padovano narra che Marsilio gli avrebbe chiesto consiglio se studiar legge o medicina e che egli lo avrebbe indirizzato verso questo studio; ma aggiunse che, dopo un breve periodo di studi medici, Marsilio si sarebbe invece dato alle armi raggiungendo gli eserciti di Can Grande della Scala e di Matteo Visconti. In séguito Marsilio sarebbe poi tornato nuovamente allo studio della medicina sotto l'insegnamento di un « maestro famoso » che Albertino non nomina e che gli studiosi hanno cercato variamente d'identificare nella persona di Guglielmo da Brescia, di Giovanni di Jandun o di Pietro d'Abano; ma anche questa volta si sarebbe lasciato attrarre dalle vicende politiche legandosi alla « spada tedesca ».

A cosa alludano di precisamente queste ultime parole del Mussato e a qual periodo della vita di Marsilio si riferiscono non è però cosa sicura. Ma sappiamo però in base a documenti sicuri che il Mainardini fu testimone il 24 maggio 1315 al giuramento

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle e A. Chatelain, Paris, 1891, II, p. 158.

2. In J. G. GRAEVIUS, *Thesaurus historiae italicae* (Venetiis, 1636, VI, suppl. II, col. 48).

di fede professato in Padova da Pietro d'Abano [3], che il 14 ottobre del 1316 gli veniva promesso da papa Giovanni XXII un beneficio canonicale nella sua città [4] e che il 15 aprile del 1318 lo stesso Pontefice gli riservava il primo beneficio padovano che si fosse reso vacante [5]. Nondimeno questo periodo di relativa quiete, che deve coincidere con il ritorno agli studi di cui parla il Mussato, fu presto interrotto, se in una lettera del 28 aprile dello stesso anno si parla di lui come di un emissario inviato da Can Grande e da Matteo Visconti al conte Charles de La Marche per offrirgli il comando della lega ghibellina [6]. Nei cinque anni seguenti perdiamo poi ogni traccia dell'attività di Marsilio; ma è probabile che egli sia ritornato a Parigi dove termina di scrivere il *Defensor pacis*, di cui ci è completamente ignota la data d'inizio, il 24 giugno del 1324. Il libro, che dovette circolare dapprima anonimo, non gli impedì di continuare i suoi studi e la preparazione di un corso di teologia che si proponeva di tenere nell'Università parigina; ma quando nel 1326 divenne nota la paternità del *Defensor pacis* (che i contemporanei ritennero però anche opera del suo amico e collega Giovanni di Jandun), egli e Giovanni furono costretti ad abbandonare la Francia e a rifugiarsi alla corte di Ludovico il Bavaro, a Norimberga. L'anno seguente la bolla papale *Licet iuxta* li condannava entrambi come eretici [7].

Dal 1326 la sorte e la vita di Marsilio furono poi strettamente unite alla fortuna imperiale di Ludovico. Sceso in Italia al séguito dell'imperatore nel 1327, egli entrò con lui in Milano dove predicò divulgando le sue teorie antipapali e si occupò anche di studi astrologici [8]. E, quindi, accompagnò Ludovico nella spedizione romana che si concluse con la solenne entrata nella città, nell'incoronazione imperiale da parte di Sciarra Colonna, delegato del popolo romano [9], secondo i princìpi affermati nel *Defensor pacis* (11 gennaio 1328). Nominato da Ludovico vicario spirituale della

3. In C. RONZONI, *Della vita e delle opere di Pietro d'Abano*, in « R. Accademia dei Lincei, Atti, Mem., stor. fil. », serie 3ª, II (1877-78), p. 330.

4. *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, ed. S. Riezler, Innsbruck, 1891, p. 5, n. 6.

5. Ivi, p. 66, n. 100.

6. In *Régistre de Jean XII. Lettres Sécrètes*, ed. G. Mollat, Paris, 1908, n. 860.

7. *Licet iuxta* in MGH, *Constitutiones*, vol. VI, parte I, n. 361, pp. 265 segg.

8. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1934; p. 260. E cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 22, n. 17.

9. Cfr. MGH, *Constitutiones*, vol. VI, parte I, p. 366.

città di Roma, Marsilio fu il suo consigliere politico ed ecclesiastico; e se non scrisse personalmente, certo contribuì alla stesura dei documenti imperiali [10] con i quali si dichiarava deposto Giovanni XXII e veniva nominato al suo posto l'antipapa Pietro da Corvara con il nome di Niccolò V (22 maggio). Inoltre, sempre nella sua qualità di vicario, egli perseguitò tutti i membri del clero romano che si mantenevano fedeli al pontefice avignonese [11], applicando così quella teoria dell'assoluta supremazia del potere politico nei confronti della « parte sacerdotale » dello Stato che aveva svolto, in particolare, nella seconda parte del *Defensor pacis*. L'attacco di Roberto d'Angiò e la minaccia dell'insurrezione dei Romani indussero però Ludovico ad abbandonare la città nella notte del 4 agosto dello stesso anno. E Marsilio, seguendo le tappe della ritirata imperiale, lo seguì prima a Pisa, ove fu ripetuta la condanna contro Giovanni XXII (13 dicembre 1328), poi a Milano, e quindi, nel febbraio del 1330, in Germania. Ospitato a Monaco presso la corte di Ludovico, ove si erano rifugiati anche Guglielmo d'Ockham e gli altri francescani dissidenti, il Mainardini ispirò probabilmente la cosiddetta dichiarazione di Rense del 16 luglio 1338 con la quale si negava la necessità della conferma papale all'elezione imperiale, e la « costituzione » emanata da Ludovico nella Dieta di Francoforte (8 agosto) per affermare che la dignità imperiale deriva immediatamente da Dio e che l'elezione è l'unico titolo valido di legittimità imperiale. Più tardi, nel 1342, Marsilio compose un breve compendio delle sue tesi fondamentali orientate però in senso imperiale, con il titolo di *Defensor minor*, nonché un *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, a proposito del matrimonio del figlio di Ludovico con Margherita Maltausch. E sempre durante il periodo del suo soggiorno tedesco scrisse pure quel breve scritto: *Tractatus de translatione imperii*, ove riespone, confutandoli, gli argomenti avanzati da Ludovico Colonna nel trattato dallo stesso titolo.

Non abbiamo nessuna notizia precisa sul luogo e la data della morte di Marsilio, ma si può ritenere che morisse tra gli ultimi mesi del 1342 e i primi del 1343, dal momento che Clemente parlò di lui, come di persona già morta, il 10 aprile 1343 [12].

10. Cfr. K. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römische Kurie*, Tübingen, 1879-80, vol. I, pp. 179 segg.

11. Cfr. N. VALOIS, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du « Defensor pacis »* cit., pp. 596 segg.

12. Ivi, p. 603.

NOTA BIBLIOGRAFICA

a) Edizioni e traduzioni.

1. – Edizioni del *Defensor pacis*.

Opus insigne cui titulum fecit autor defensorem pacis, Basileae, s. a., 1522. *Editio princeps.*

L'edizione reca una prefazione di carattere evangelico di un ignoto autore che è stata spesso attribuita al Beato Renano (cfr. M. Goldast, in *Monarchia S. Romani Imperii* cit., vol. I, *Dissertatio de autoribus*, s. v.; S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874, p. 193). La notizia di un'edizione del *Defensor pacis* nel 1515 (cfr. Lelong, *Bibliothèque Historique de la France*, Paris, 1719, p. 122) è dovuta probabilmente ad un equivoco con l'edizione del 1522. Va però rilevato (come nota lo Scholz, nell'edizione citata appresso, p. lxvii) che questa notizia si trova segnata a margine anche in un esemplare dell'edizione del 1592 nella Biblioteca Universitaria di Lipsia e in Teissier, *Nouvelle additions aux éloges des hommes savans tirés de l'Histoire du Président de Thou*, p. 6.
A. Cartellieri ha ripubblicato in facsimile il testo della *I Dictio* di questa *editio princeps* a Lipsia, 1913.

Defensor pacis, cum notis Francisci Gomari Brugensis, Francofurti, 1592.

Defensor pacis, editio castigatior notisque et aliis auctior. Ex bibliopolio Comeliniano (Heidelberg), 1599 (il *Defensor pacis* è pubblicato insieme al *Tractatus de translatione imperii* dello stesso Marsilio).

Defensor pacis, cura Danieli Pattersonii Dantiscani diligenter a mendis repurgatum et hac minori forma editum, Francofurti, s. a., 1612.

Legislator Romanus de iurisdictione et potestate tam seculari quam ecclesiastica, Francofurti, s. a., 1613 (2ª ed. della precedente).

In *Monarchia S. Romani imperii* (ed. M. Goldast), 3 voll., Hanoviae et Francofurdiae, 1611-1614, vol. II, 1614, pp. 154-312 (nuove edizioni della *Monarchia*, identiche nei testi, furono pubblicate, sempre a Francoforte, nel 1621, 1622, 1623, 1668, 1692).

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua. Ed. by C. W. Previté-Orton, M. A. Fellow and Librarian of St. John College Cambridge, Cambridge, University Press, 1928.

Citeremo d'ora innanzi questa edizione con C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*

MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis.* Herausgegeben von R. Scholz, « Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi » (tit. lat. MARSILII DE PADUA *Defensor pacis*), Hannoverae (Hannover), Impensis Bibliopoli Hahniani (Hahnsche Buchhandlung), 1932.

Citeremo d'ora innanzi questa edizione con R. SCHOLZ, *ed. cit.*

2. – TRADUZIONI.

a) *In lingua francese.*

Una traduzione francese del *Defensor pacis* circolava certamente intorno al 1375 quando la Curia aprì un'inchiesta contro i suoi autori (cfr. *Chartularium Univ. Paris.*, III, n. 1406, pp. 225 segg.).

b) *In lingua italiana.*

Firenze, Biblioteca Laurentiana, Plut. XLIV, cod. 26, chart. saec. XV, contiene la traduzione italiana dell'anno 1363. Incipit: « *al nome di dio amen* »; quindi: « *Questo si chiama illibro del difenditore della pacie e tranquilita trasslatato difranciesco ... rentino lano MCCCLXIII* ». Explicit: « *e di gienerale concilio de fedeli christiani. Qui finisce la terza dissione de la difenditore de la pacie* ».

Cfr. R. SCHOLZ, *ed. cit.*, pp. XXIII-XXIV e F. SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le Investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*, Firenze, 1882, p. 112, n. 1. Sarebbe però opportuno uno studio più approfondito del manoscritto sia per approfondirne le origini che per determinare se si tratti realmente di una traduzione della versione francese, o, invece, di una diretta versione dal testo latino.

c) *In lingua inglese.*

The Defence of Peace, translated out of Latin into English by Wyllyam Marshall, London, R. Wyer, 1535 (non sono tradotti i capp. III, XIV, XVIII del I discorso, XX-XXII del II discorso e II del III discorso, che contengono affermazioni contrastanti con il carattere della monarchia assoluta di Enrico VIII).

MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of Peace*, vol. II, *The Defensor Pacis*, translated with an introduction by Alan Gewirth Associate Professor of Philosophy University of Chicago, Columbia University Press, New York, 1956.

d) *In lingua tedesca.*

Ain kurtzer Auszug des treffenlichen Werks vnd Fridschirmbuchs Marsilii von Padua... durch M. Marxen Müller von Westendorff... verteutscht vnd zesamengericht, Neuburgi Danubii, MDXLV (Gedruckt zu Neuburg a. d. Thunaw bey Hannsen Kilian... Anno domini 1545). Traduzione incompleta del II e III discorso.

MARSILIUS VON PADUA, *Der Verteidiger des Friedens* (*Defensor Pacis*). Auf Grund der Übersetzung von Walter Kunzmann bearbeitet und eingeleitet von Horst Kuscht, Berlin, Rütten und Loening, 1958, 2 voll.

3. – EDIZIONI DELLE ALTRE OPERE DI MARSILIO.

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor minor*, ed. C. K. Brampton, Birmingham, 1922.

Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, in *Monarchia S. Romani imperii* cit., vol. II, pp. 1386-1390.

Tractatus de translatione imperii, in *Monarchia S. Romani imperii* cit., vol. II, pp. 147-153.

b) Fonti.

S. BALUZE, *Miscellaneorum libri*, Parisiis, 1678, tomo I, p. 311 e segg.

P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e^ éd., Amsterdam, 1734, vol. IV, p. 193.

J. F. BÖHMER-FICKER, *Regesta Imperii, 1314-47. Regesta Ludovici*, n. 2225 e *Additamentum secundum*, Innsbruck, 1865.

G. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, con *Appendix* di H. Wharton, Genevae, 1705, pp. 17 e segg.

L. d'ACHERY, *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, ed. a cura di S. Baluze e di E. Marténe, Parisiis, 1723, tomo III, pp. 85 e segg.

H. DENIFLE e A. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1891, vol. II, pp. 158, 303.

J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca latina*, ed. prima italica, a P. J. D. Mansi, Patavii, 1754, vol. V, pp. 33 e segg.

J. G. GRAEVIUS e P. BURMANN, *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, Lugduni Batavorum, tomo VI, parte II, ep. n. XII, XIV.

E. MARTÉNE e U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Parisiis, pp. 636 e segg., 704 e segg.

N. C. PAPADOPOLO, *Historia gymnasii Patavini cum auctario de claris professoribus et alumnis eiusdem*, Venetiis, 1726, vol. II, pp. 154 e segg.

B. SCARDEONE, *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus Patavinis*, Basileae, 1560, pp. 149 e segg.

G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Roma, 1783, vol. V, pp. 150 e segg.

G. VILLANI, *Historia*, in L. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, tomo XIII, pp. 632.

c) Studi e giudizi.

J. W. ALLEN, *Marsilio of Padua and Mediaeval Secularism*, in *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, a series of lectures edited by F. J. C. Hearnshaw, London, s. d. [ma 1923], pp. 167-191.

W. ALTMANN, *Der Römerzug Ludwigs des Baiern*, Berlin, 1886.

F. ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906, pp. 70-82.

G. AUDISIO, *Storia religiosa e civile dei papi*, Roma, 1867, vol. IV, pp. 57 e segg.

G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, Roma, 1863, vol. II, pp. 57, 77 e segg., *passim*.

E. BARKER, *Mediaeval political thought*, in *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers* cit., pp. 30 e segg.

F. M. BARTOŠ, *Marsiliuw « Defensor Pacis » v husitké literature*, in « Časopis Narodniho Musea », 1928, pp. 13-26.

F. M. BARTOŠ, *Husitstivi a Cizina*, Prag, 1931, *passim*.

F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »* in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », IV (1924), pp. 398 e segg. (estratto: Roma, 1924).

F. BATTAGLIA, *Il pensiero religioso di Marsilio da Padova* in « Ricerche religiose », II (1926), pp. 23-38.

F. BATTAGLIA, *Politici curialisti del tempo di Giovanni XXII* in « Ricerche religiose », III (1927), pp. 209 segg.

F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medioevo*, Firenze, 1928.

F. BATTAGLIA, *Sul Defensor Pacis di Marsilio da Padova*, in « Nuovi studi di diritto, economia e politica », II (1929), pp. 128-46.

F. BATTAGLIA, *Marsilio da Padova nell'interpretazione di Cristiano Thomasius* in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », XIII (1933), pp. 571-74.

F. BATTAGLIA, Recensione a G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue*, in « Rivista di storia del diritto italiano », VIII (1935), pp. 151-68.

A. BAUDRILLART, *Des idées qu'on se faisait au XIV^e siècle sur le droit d'intervention du souverain pontife en matière politique*, in « Revue d'histoire et de littérature religieuses », III (1898), pp. 193-224, 309-38.

F. L. BAUMER, *Thomas Starkey and Marsilius of Padua*, in « Politica », II (1936), pp. 188-205.

J. BENEYTO PEREZ, *Historia de las doctrinas polliticas*, Madrid, 1948, *passim*.

C. BENOIST, *Le Machiavélisme, 1^ère partie: Avant Machiavel*, Paris, 1907, pp. 330 e segg., 335 e segg. (le pagine indicate fanno parte di un capitolo, che è stato pure pubblicato come articolo per sé stante [*L'État italien et la sciènce politique avant Machiavel*], in « Revue des deux mondes », tomo XXXIX [1907], fascicolo I, pp. 164 e segg.).

F. BEZOLD (v.), *Die Lehre von des Volkssouveränität während des Mittelalters*, in « Historische Zeitschrift », XXXVI (1876), pp. 316 e segg.

D. BIGONGIARI, *Notes on the Text of the « Defensor Pacis »*, in « Speculum », VII (1932), pp. 36-49.

BIRCK, *Marsilio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat* (Abgedruckt aus dem Jahresberichte der höheren Bürgerschule zu Mülheim a. R., 1868).

G. BONET-MAURY, *Les précurseurs de la réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XII^e au XV^e siècle*, Paris, 1904, pp. 96 e segg.

O. BORNHAK, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Weimar, 1933.

C. K. BRAMPTON, *Marsilio of Padua, Life*, in « The English Historical Review », XXXVII (1922), pp. 501 e segg.

J. BRYCE, *Il sacro romano Impero*, trad. it. di U. Balzani, Milano, 1907, pp. 265 e segg., 618 e segg.

M. BUCHNER, *Die Entstehung und Ausbildung der Kurfürstenfabel*, Freiburg i. B., 1912.

A. CAPOGRASSI, *Intorno a Marsilio da Padova*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », X (1930), pp. 579-90.

A. CAPPA-LEGORA, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino, 1906.

C. CARISTIA, *Marsilio da Padova e il « Defensor Pacis »*, in « Archivio di Studi corporativi », 1941, n. 4.

C. CARISTIA, *Scritti recenti su Marsilio da Padova*, in « Nuova Rivista Storica », XXXII (1948), pp. 85-111.

R. W. and A. J. CARLYLE, *A history of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. VI (Edinburgh, 1936), pp. 9-12, 40-44.

O. CARTELLIERI, « *De Bavari apostasia* », *Ein zeitgenössisches Gedicht über Kaiser Ludwig de Bayern*, in « Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde », vol. XXV e segg., pp. 710 e segg.

A. CECCHINI, *Interpretazione storica di Marsilio da Padova*, Padova, 1942.

A. B. CHRISTOPHE, *Historie de la papauté pendant le XIV^e siècle*, Paris, 1853, vol. I, pp. 352 e segg.

A. CODACCI-PISANELLI, *Scritti di diritto pubblico*, Città di Castello, 1900, pp. 116 e segg.

COKER, *Readings in political philosophy* (*Extracts from Dante «De Monarchia»; Marsiglio «Defensor pacis»*), New York, 1914.

H. CONTZEN, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Staatslehre*, 2ª ed., Berlin, 1872.

M. CREIGHTON, *A History of the Papacy during the Period of the Reformation*, London, 1882, vol. I, *passim*.

E. CROSA, *La sovranità popolare dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Torino, 1915, pp. 33, 36, 41, 48, 50, 55 e segg.

A. D'ANCONA, *La poesia politica italiana ai tempi di Ludovico il Bavaro*, in *Varietà storiche e letterarie*, serie II, Milano, 1885, pp. 75 e segg.

G. DE CASTELLOTTI, *La dottrina dello Stato in Marsilio da Padova*, in *Saggi di etica e di diritto*, serie II, Ascoli Piceno, 1903, pp. 1-38.

A. DEMPF, *Sacrum Imperium*. München-Berlin, 1929, pp. 430-40.

M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, 5ª ed., 1925, vol. II, p. 209.

G. DE SIMONE, *Le dottrine politiche di Marsilio da Padova*, Roma, 1942.

J. VON DÖLLINGER, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Stuttgart, 1890, p. 106.

A. DORDETT, *Der geistliche Charakter der Kirchlichen Gerichtsbarkeit*, Wien, 1954.

W. A. DUNNING, *A History of Political Theories ancient and mediaeval*, New York, 1923, pp. 235 e segg.

H. EICKEN (v.), *Geschichte und System des mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart, 1887, pp. 788 e segg.

E. EMERTON, *The « Defensor Pacis » of Marsilio of Padua*, Cambridge (Mass.), 1920.

A. FALK, *Marsilius of Padua*, in « Kyrkohistorisk Aarsskrift », Stoccolma, XVIII (1917), pp. 197 e segg.

A. FASULO, *Marsilio da Padova e Lorenzo Valla*, in « Bilychnis », XVIII (1929), n. 2, pp. 156-61.

P. FERET, *La faculté de theologie de Paris et ses docteurs les plus cèlèbres*, (Moyen Age), Paris, 1894-1907, vol. III, pp. 193-200.

J. N. FIGGIS, *The divine right of Kings*, 2ª ed., Cambridge, 1914, pp. 55 e segg., 62 e segg.

J. N. FIGGIS, *Studies of political thought from Gerson to Grotius* (1414-1625), Cambridge, 1907.

A. FRANCK, *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge, Renaissance*, Paris, 1864, pp. 135-51.

A. FRANCK, in « Journal des savants », a. 1883, pp. 117 e segg. (è una recensione critica ai volumi dello Scaduto e del Labanca di cui diremo in séguito).

E. FRIEDBERG, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Lipsiae, 1861, pp. 45, 52, 56 e segg., 63 e segg., 154 e segg.

E. FRIEDBERG, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, in « Zeitschrift für Kirchenrecht », VIII, pp. 121 e segg. (estr.: Leipzig, 1874).

E. GARIN, *La Filosofia* («Storia dei generi letterari italiani»), vol. I, Milano, 1947, pp. 77-78.

E. GEBHART, in « Revue historique» tomo XXV (1884), pp. 166 e segg. (è una recensione ai volumi dello Scaduto e del Labanca di cui diremo in séguito).

B. GEISSEL, *Die kirchenpolitische Lehre des Marsilius von Padua*, Dissertation, Köln, 1926.

G. GENTILE, *La Filosofia* (« Storia dei generi letterari italiani »), Milano, s. d., pp. 150-163.

A. GEWIRTH, *John of Jandun and the «Defensor Pacis»*, in « Speculum », XXIII (1948), pp. 267-72.

A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*. Vol. II: *Marsilius of Padua and medieval Political Philosophy*, New York, 1951.

O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1881, vol. III, *passim*.

O. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1902, pp. 52 e segg., 96 n., 215, 340 e *passim*.

J. K. GIESELER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1849, vol. II, parte III, pp. 35 e segg.

P. GILLET, *La vie et l'oeuvre de Marsile de Padoue*, in « Collectanea Mechliniensia », XXIX (1940), pp. 297-307.

ÉT. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952, pp. 691-94.

M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterilchen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in « Sitzungsberichte der bayreischen Aka-

demie der Wissenschaften», Phil.-hist. Abt. (1934), Heft 2, pp. 41-60.

M. GRINASCHI, *Le rôle de l'aristotélisme dans le « Defensor Pacis » de Marsile de Padoue*, in « Revue Historique de Philosophie religieuse », 1955, pp. 301-40.

M. GUGGENHEIM, *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, in « Historische Vierteljahrschrift », VII (1904), pp. 343 62.

L. GUMPLOWICZ, *Geschichte der Staatstheorien*, Innsbruck, 1905, pp. 119 e segg.

H. R., in « Neues Archiv », vol. XXIII (1898), p. 772 (è una recensione all'opera del Theobald di cui diremo in séguito).

J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin, 1903, vol. I, pp. 74 e segg.

J. HALLER, *Zur Lebensgeschichte des Marsilius von Padua*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XLVIII (1929), pp. 166-99.

J. HAASHAGEN, *Marsilius von Padua (1290-1342) im Lichte der heuren Forschung*, in « Historisches Jahrbuch », LXI (1941), pp. 274-77.

A. HAWKINS, *Sketch of Medieval Philosophy*, New York, 1947, pp. 141 e segg.

A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1911, vol. V, parte I, pp. 503 e segg.

J. HERGENROTHER, *Storia universale della Chiesa*, 4ª ed. rif. da J. P. Kirsch (trad. it.), vol. V, Firenze, 1906, pp. 32-34.

HOHLER, *Studien aus dem Staatsrecht*. Excursus VI: *Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit*, Mannheim, 1897, pp. 732 e segg.

J. HOLLWECK, *Der apostoliche Stuhl und Rom*, Mainz, 1895, pp. 24 e segg.

R. HULL, *Medieval Theories of the Papacy*, London, 1934, pp. 73-104.

A. HURAUT, *Marsile de Padoue*. Thèse, Paris, 1892.

P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 5ª ed., Paris, 1924, vol. I, pp. 457-461.

G. JELLINEK, *Das Recht des modernen Staates. I: Allegemeine Staatslehre*, 2ª éd., Berlin, 1905, pp. 197, 428, 458, 586.

L. JOURDAN, *Étude sur Marsile de Padoue*. Thèse, Montauban, 1892.

B. JUNGMANN, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, Ratisbona, 1886, vol. VI, pp. 185 e segg.

P. KATES, *The Two Swords; a Study of the Union of Church and State*. Washington (D. C.), 1928.

L. KELLER, *Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig, 1885, *passim*.

K. KÖHLER, *Die Staatslehre der Vorreformatoren*, in « Jahrbücher für deutsche Theologie », XIX (1874), pp. 356 e segg.

B. LABANCA, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in « Nuova antologia », XLI (1883), pp. 210-27.

K. KROLL, *Der Streit Ludwigs des Bayern mit Johann XXII, in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und* Staat, Münster. 1952.

H. KUSCH, *Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter, in* « Das Altertum », I (1955), pp. 116-125.

B. LABANCA, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, 1882.

G. DE LAGARDE, *Une adaptation de la politique d'Aristote au XIV^e siècle*, in « Revue historique de droit français et étranger », serie IV, XI (1932), pp. 227-69.

G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret*, in « Revue historique de droit français et étranger », serie IV, XI (1932), pp. 463-90.

G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, Saint-Paul-Trois Châteaux, 1934; 2^e éd., Paris, 1942.

G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham*, in « Revue des sciences religieuses », XVII (1937), pp. 168-85, 428-54.

B. LANDRY, *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Paris, 1929, pp. 159-78.

H. J. LASKI, *Political Theory in the Later Middle Ages*, in « Cambridge Medieval History », VIII (1936), pp. 650 e segg.

F. LAURENT, *La papauté et l'empire*, nella *Histoire du droit des gens et des relations internationales*, Paris, 1865, vol. VI, pp. 470 e segg.

F. LAURENT, *L'Église et l'État, 1^ère partie: Le Moyen-âge*, Bruxelles, 1865, pp. 426 e segg.

H. C. LEA, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina*, trad. it. di P. Cremonini, Mendrisio, 1911, vol. I, pp. 194 e segg.

H. C. LEA, *Studies in Church History*, Philadelphia, 1883, p. 179.

G. V. LECHLER, *Die Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus in Anfang des 14. Jahrhunderts*, Leipzig, 1870.

G. LEFT, *Medieval Thought*, 1958, pp. 302-3.

T. LINDNER, *Deutsche Geschichte unter den Habsburgen und Luxemburgen 1237 bis 1437*, Stuttgart, 1890, vol. I, pp. 351 e segg., 379.

J. M. LITTLEJOHN, *The political Theory of the Schoolmen and Grotius*, s. l., 1895, pp. 228-36.

C. LÜTZOW, *The Life and Times of Master John Huss*, London-New York, 1909, pp. 5 e segg.

J. MACKINNON, *A History of modern Liberty*, London-New York, 1906, vol. I, pp. 365 e segg.; vol. II, p. 21.

U. MARIANI, *Un avversario di Marsilio da Padova: Guglielmo Amidani di Cremona*, in «Giornale Dantesco», XXXVI (1933).

Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte, a cura di A. Cecchini e di N. Bobbio, Padova, 1942. (Contributi di R. Scholz, P. S. Leicht, E. Troilo, E. Crosa, F. Battaglia, C. Curcio, O. Giacchi, U. Mariani, P. Brezzi, G. Miglio).

V. MARTIN, *Les idèes répandues par Marsile de Padoue et Occam touchant l'église*, in «Revue des sciences religieuses», XVII (1937), pp. 261-89.

W. MAURENBRECHER, *Geschichte der Katholischen Reformation*, Nördlingen, 1880, vol. I, pp. 11, 22, 376.

C. H. MCILWAIN, *The Growth of political Thought in the West*, New York, 1932, pp. 297-313.

S. M. MÉLANED, *Der Staat im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart, 1910, pp. 156 e segg.

P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, 1936, *passim*.

H. MEYER, *Lupold von Bebenburg*, Freiburg i. B., 1909, *passim*.

P. E. MEYER, *Étude sur Marsile de Padoue.* Thèse, Strasbourg, 1870.

G. MIGLIO, *Questioni Marsiliane,* in « Rivista di filosofia neo-scolastica », XXXVIII (1946), pp. 26-37.

C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,* 3ª ed., 1911, pp. 164 e segg.

G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon* (1305-1378), 3ᵉ éd., Paris, 1920, *passim.*

G. DE MONTEMAYOR, *Storia del diritto naturale,* Palermo, 1910-11, pp. 188, 198 e segg., 216, 273 e segg., 449, 472, 503 e segg., 516, 564, 771.

G. MOSCA, *Elementi di scienza politica,* 2ª ed., Torino, 1923, p. 44.

G. MOSCA, *Storia delle dottrine politiche,* 3ª ed., Bari, 1939, p. 102.

K. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie,* Tübingen, 1879-80, vol. I, pp. 161 e segg.; vol. II, pp. 160 e segg., 253.

K. MÜLLER, in « Göttingische gelehrte Anzeigen », 1883, pp. 910 e segg. (è una recensione dei voll. di B. Labanca e di F. Scaduto).

R. H. MURRAY, *History of political Science,* Cambridge, 1929, p. 81.

A. NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche,* Gotha, 1851-56, vol. IV, p. 34.

A. NIMIS, *Marsilius' von Padua republikanische Staatslehre,* Heidelberger Diss., Mannheim, s. d. (1897).

C. VON NOORDEN, *Kirche und Staat zur Zeit Ludwigs des Baiern,* in « Historische Vorträge », Leipzig, 1884, pp. 264 e segg.

H. OTTO, *Zur italienischen Politik Johannes XXII,* in « Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken », XIV (1911), pp. 165 e segg.

H. OTTO, *Marsilius von Padua und der « Defensor pacis »,* in « Historiches Jahrbuch », XLV (1925), pp. 189 218.

A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra,* in « Giornale degli economisti e annali di economia », s. n., II (1940), pp. 135-52.

A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution to Political Thought,* Oxford, 1930, pp. 44-87.

A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Rileggendo il « Defensor Pacis »*, in « Rivista storica italiana », LI (1934), pp. 1-37.

L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del medio evo*, trad. it. di A. Mercati, Roma, 1910, vol. I, pp. 74 e segg.

L. PICECE, *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia »*, Napoli, 1921, parte II, pp. 518 e segg.

G. PIOVANO, *Il « Defensor Pacis » di Marsilio Patavino*, in « La Scuola Cattolica », serie V, vol. XXII, (1922), pp. 161-78, 342-59.

F. POLLOCK, *History of Science of Politicis*, London, 1883, pp. 17 e segg.

R. L. POOLE, *Illustrations of the History of the mediaeval Thought in the Departments of Theology and ecclesiastical Politics*, London, 1884; 2ª ed., London, 1920, pp. 230-45.

W. PREGER, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Bayern und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland*, München, 1877.

W. PREGER, *Die Verträge Ludwigs des Baiern mit Friedrich dem Schönen in dem Jahren 1325 und 1326. Mit J. H. Reinkens', Auszügen aus Urkunden des vatikanischen Archivs 1325-1334*, München, 1883, in « Abhandlungen der hist. Kl. der bayerisch. Akad. d. Wissensch », XVII, I, pp. 199, n. 287; 257, n. 431.

C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilio of Padua, Doctrines*, in « The English historical Review », XXXVIII, 1923), pp. 1-21.

C. W. PREVITÉ-ORTON, *The Authors cited in the « Defensor Pacis »*, in *Essays in History presented to R. L. Poole*, Oxford, 1927, pp. 407 e segg.

C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilius of Padua and the Visconti*, in « The English historical Review », XLIV (1929), pp. 278-79.

C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilius of Padua*, in « Proceding of the British Academy », XXI (1935), pp. 137-83.

L. RAVÀ, *Celso Mancini filosofo politico del secolo XVI: saggio sulle dottrine politiche italiane*, Bologna, 1886, p. 50 e *passim.*

H. REHM, *Geschichte der Straatsrechtswissenschaft*, Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.

E. RENAN, *Averroès e l'Averroisme*, 3ª éd., Paris, 1866, pp. 266, 339 e segg.

A. VON REUMONT, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867, vol. II, pp. 791 e segg.

S. REIZLER, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig, 1874, pp. 30 e segg., 193 e segg.

S. REIZLER, in «Historische Zeitschrift», XL (1878), pp. 326 e segg. (è una recensione dell'opera di W. PREGER, *Der kirchenpolitische Kampf* ecc., di cui sopra).

S. REIZLER, *Marsilius von Padua*, in «Allgemeine deutsche Biographie», vol. XX (1884), pp. 41 e segg.

S. REIZLER, *Vatikanische Akten zur deutsche Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwig des Bayern*, Innsbruck, 1891, pp. 637, 640, 780.

M. RITTER, in «Reusch theolog. Literaturblatt», 1874, n. 24 (è una recensione dell'opera di S. REIZLER, *Die literarischen Widersacher*, di cui sopra).

J. RIVIÈRE, *Marsile de Padoue*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. X, coll. 153-77.

F. ROCQUAIN, *La cour de Rome et l'ésprit de la réforme avant Luther*, Paris, 1895, vol. II, pp. 368 e segg., 395 e segg., 343 e segg., 47 e segg., e *passim*.

F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Torino, Bocca, 1901, vol. I, pp. 47-50.

F. RUFFINI, *Guerra e riforme costituzionali*, in «Annuario della Regia Università di Torino», 1920, p. 22.

E. RUFFINI AVONDO, *Il «Defensor Pacis» di Marsilio da Padova*, in «Rivista storica italiana», XLI (1924), pp. 113 66.

G. H. SABINE, *A History of political Theory*, New York, 1937, pp. 287-304.

G. SALVIOLI, *Storia del diritto italiano*, 9ª ed., Torino, 1930, *passim*.

F. SANDER, *Marsilius von Padua*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, 3ª ed., vol. XII (1903), pp. 368 e segg.

G. SANTONASTASO, *Marsilio da Padova e Alvaro Pelagio*, in «Civiltà moderna», XV (1943), pp. 14-23.

F. SCADUTO, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro (1322-1347)*, Firenze, 1882, pp. 112 e segg.

S. SCANDURRA, *Il « De Monarchia » di Dante Alighieri e i suoi tempi*, Acireale, 1921, pp. 55, 58, nn. 78 e segg., 94, 97 e segg. e *passim*.

V. SCHNEIDER-WINDMÜLLER, *Staat und Kirche im « Defensor Pacis » des Marsilius von Padua*, Dissertation, Bonn, 1934.

SCHOCKEL, *Marsilius von Padua*, in « Strassburger Schulprogramm », 1877.

E. SCHOENIAN, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom*, Leipzig, 1919.

R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903, pp. 452 e segg.

R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, in « Zeitschrift für Politik », I (1907), fasc. I, pp. 61 94.

R. SCHOLZ, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rom, 1911-1914, vol. I (Analysen, pp. 1 e segg.); vol. II (Texten, pp. 3 e segg.), in « Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Institut in Rom ».

R. SCHOLZ, *Zwei neue Hss. der « Defensor Pacis »* in « Neues Archiv », XLVII (1922), pp. 559 e segg.

R. SCHOLZ, *Zur Datierung und Überlieferung des « Defensor Pacis » von Marsilius von Padua*, in « Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunden », XLVI (1927), pp. 490 segg.

R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins*, « Historiche Zeitschrift », CLVI (1936), pp. 88-103.

R. SCHOLZ, *Marsilius und Dante*, in « Deutsches Dante-Jahrb. », 1942, pp. 159-74.

W. SCHREIBER, *Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig dem Baiern*, Landshut, 1858, pp. 24-50.

J. B. SCHWAB, *Johannes Gerson*, Würzburg, 1859, pp. 30 e segg.

J. SCHWALM, *Reise nach Italien im Herbst 1898*, in « Neues Archiv », vol. XXV (1900), pp. 749 e segg.

R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig-Erlangen, 1920-1935, vol. III, pp. 520 23.

J. B. SEIDENBERGER, *Die Kirchenpolitische Literatur unter Ludwig dem Bayern und die Zunftkämpfe vornehmlich in Mainz*, in « Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst », vol. VIII (1889), pp. 92 e segg.

F. SENECA, *La democrazia nelle dottrine politiche da Tommaso d'Aquino a Marsilio da Padova*, in « Humanitas », III (1948), pp. 978-86.

J. G. SIKES, *A possible Marsilian Source in Ockham*, in « English historical Review », XLI (1936), pp. 496-504.

A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, pp. 64 e segg., *passim*.

F. G. STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, tradotta da P. Torre, Torino, 1853.

STHAELIN, *L'édition du 1522 du « Defensor Pacis » de Marsile de Padoue*, in « Revue historique de philosophie religieuse », 1954, pp. 209-22.

L. VON STIEGLITZ, *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua: ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre*, Leipzig, 1914.

J. SULLIVAN, *Marsilio of Padua and William of Ockham*, in « American historical Review », II (1896-97), pp. 409-26, 593 610.

J. SULLIVAN, *The Manuscripts and date of Marsilio of Padua's « Defensor Pacis »*, in « English historical Review », XX (1905), pp. 293 307.

H. THEOBALD, *Beiträge zur Geschichte Ludwig des Baiern*, in « Programm Mannheim », 1897.

A. THOMAS, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du moyen-âge*, in « Mélanges d'archéologie et d'histoire (École française de Rome) », II (1882), fasc. V, pp. 447 e segg.

F. TOCCO, *L'eresia del medio evo*, Firenze, 1884, pp. 62, 69, 541.

M. J. TOOLEY, *The Authorship of the « Defensor Pacis »*, in « Transaction of the Royal historical Society », serie IV, IX (1926), pp. 85-106.

E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften. I: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, pp. 414 e segg.

G. VADALÀ-PAPALE, *Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, in *Studi giuridici dedicati a F. Schupfer*, Torino, 1898, vol. II, pp. 41 e segg.

N. VALOIS, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du « Defensor Pacis »*, in « Histoire littéraire de la France », vol. XXXIII (1906), pp. 528 623.

N. V[ALOIS], *Marsilius of Padua*, in *The Encyclopaedia Britannica*, XI ed., Cambridge, 1911, pp. 775 e segg.

S. VENTO, *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia » studiata in sé stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio da Padova*, Torino, 1921.

N. VIANELLO, *Il trattato della « Monarchia » di Dante Alighieri*, Genova, 1921, pp. 79 e segg.

P. VILLARI, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milano, 1895, vol. II, pp. 240 e segg.

P. VILLARI, *Marsilio da Padova e il « Defensor Pacis »*, in « Nuova antologia », serie V, vol. CLXIV (1913), pp. 369 79 (ristampato in *Storia, politica e istruzione*, Milano, 1914, pp. 3 e segg.).

G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette clericali nella società medievale italiana*, Firenze, 1922, pp. 167, 274 e segg.

H. WERNER, *Kirchen- und sozialpolitische Publizistik im Mittelalter*, in « Deutsche Geschichtsblätter », VI (1905), pp. 73 e segg.

H. B. WORKMAN, *Christian Thought to the Reformation*, London, 1911, p. 218.

J. H. WURM, *Marsilius von Padua*, in WETZER UND WELTE, *Kirchenlexikon*, 2ª ed., vol. VIII (1893), pp. 908 e segg.

J. H. WURM, *Das Todesjahr des Marsilius von Padua*, in « Historisches Jahrbuch », XIV (1893), pp. 908 e segg.

P. L. ZAMPETTI, *Considerazioni sul concetto di giuridicità nel « Defensor Pacis »*, in « Rivista italiana di filosofia del diritto », XXXI (1954), pp. 220-30.

LA PRESENTE EDIZIONE

La presente traduzione italiana del *Defensor pacis* è stata condotta sul testo critico approntato da R. Scholz per le *Fontes iuris Germanici antiqui* dei *Monumenta Germaniae historica* (Hannover, 1932); ma ho tenuto però presente anche l'edizione a cura di C. W. Previté-Orton, edita a Cambridge nel 1928, nonché le osservazioni di D. Bigongiari (*Notes on the Text of the « Defensor pacis »*, in « Speculum », VII [1932], pp. 36-49), già utilizzate da Alan Gewirth nella sua egregia traduzione inglese del *Defensor pacis* (MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of Peace*, vol. II: *The « Defensor Pacis »*, Columbia University Press, New York, 1956).

Alla traduzione del Gewirth, e soprattutto alle sue esaurienti e illuminanti analisi linguistiche contenute nelle pp. XVI-XCI della *Prefazione*, sono poi debitore di molti suggerimenti particolarmente utili per superare le notevoli difficoltà che incontra il lettore moderno nel tentativo di restituire una veste contemporanea alle idee ed ai concetti di un pensatore del XIV secolo. E sempre il suo commento ed il ricco apparato erudito che accompagna il volume I della sua opera (MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* Columbia University Press, New York, 1951, 2ª ed., ivi, 1956) mi sono stati di grande aiuto per la stesura del commento, per il quale mi sono però giovato anche delle ricche note ed osservazioni del Previté-Orton e dello Scholz (nelle edizioni citate) e dei contributi di una vasta letteratura critica e storica, dallo Emerton al Passerin d'Entrèvs, al Lagarde, al Carlyle, al Sullivan ecc. Ma ho trovato però un particolare ausilio anche nei numerosi scritti dedicati ad argomenti marsiliani da Felice Battaglia.

Per quanto riguarda le citazioni delle fonti, ho sempre indicato in calce al primo riferimento le edizioni dalle quali le traevo, ad eccezione dei classici (Cicerone, Agostino, Tommaso d'Aquino ecc.) citati sempre secondo l'uso. Le sigle MGH, PG, PL indicano rispettivamente i *Monumenta Germaniae Historica*, il *Patrologiae cursus completus, series Graeca* e il *Patrologiae cursus completus, series, Latina* i cui diversi volumi sono indicati con la numerazione romana. I passi del *Defensor minor* citati sono tratti sempre dall'edizione critica di C. K. BRAMPTON, Birmingham, 1922. Per i testi del *Corpus iuris canonici* e del *Corpus iuris civilis* mi sono servito rispettivamente dell'edizione FRIEDBERG (Leipzig, 1879-81) e KRUGER (Berlin, 1908).

Le numerosissime citazioni aristoteliche sono riferite per comodità del lettore alla classica edizione di J. BEKKER (Berlin, 1831-70); ma si tenga presente che Marsilio citava dalla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (per la *Politica* cfr. *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Meerbeka*. Ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872), alla quale, del resto, si è fatto direttamente ricorso ogni volta che il testo usato dal *Defensor pacis* presenta forti discrepanze con il testo originale aristotelico. E similmente, la maggior parte delle citazioni patristiche sono tolte dalla *Catena aurea in quattuor evangelia* di TOMMASO D'AQUINO (in *Opera Omnia* [Parma, 1861], voll. XI-XII) che è, insieme alla *Glossa ordinaria*, alla *Glossa interlinearis*, ed ai *Collectaneae in omnes D. Pauli epistolas* di PIETRO LOMBARDO (in PL, voll. CXCI-CXCII), la fonte diretta di Marsilio.[1]

1. Solo in fase di revisione definitiva delle bozze di stampa mi sono potuto giovare delle importanti osservazioni filologiche e dei suggerimenti per la «resa» in termini moderni del linguaggio marsiliano contenuti nella recentissima traduzione del *Defensor Pacis* in lingua tedesca (a cura di W. Kunzmann e H. Kusch, Berlin, 1958).

IL DIFENSORE DELLA PACE

PRIMO DISCORSO

CAPITOLO I. – *Sul fine generale della discussione, la causa di questo fine e la divisione del libro.*

> « *La tranquillità, nella quale prosperano i popoli e si mantiene il benessere delle nazioni, dev'essere certo desiderabile per ogni Stato. Poiché è la nobile madre delle arti; e, permettendo il costante incremento del genere umano, ne estende il potere e migliora i suoi costumi. E chi vediamo che se ne preoccupa poco, mostra di ignorare delle cose tanto grandi* »[1].

1. – Cassiodoro, in questo passo della sua prima epistola, presentò i benefici e i frutti della tranquillità o pace dei regimi civili. E mostrando mediante questi ottimi beni il maggior bene dell'uomo, cioè la vita sufficiente, che non può essere raggiunta senza la pace e la tranquillità, egli mirava certo a far sorgere negli uomini il desiderio di stare in pace gli uni con gli altri e quindi di godere della tranquillità. In questo egli era perfettamente d'accordo con quanto dice il beato Job nel suo capitolo XXII: « Stai in pace, e ne avrai i frutti migliori »[2].

E fu certamente per questa ragione che Cristo, figlio di Dio, decretò che la pace sarebbe stata il segno e il messaggero della sua rinascita, quando volle che il coro celeste cantasse: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà »[3]. Per questa medesima ragione Egli augurò ripetutamente la pace ai suoi discepoli. Onde è scritto in Giovanni: « Venne Gesù, e fermatosi in mezzo ai suoi discepoli, disse: " La pace sia con voi " »[4]. E, ancora, per consigliare che restassero in pace l'un con l'altro, Egli

1. CASSIODORO, *Variae*, I, 1 (MGH, *Auctores antiqui*, XII, p. 10).
2. *Iob*, XXII, 21.
3. *Luc.*, II, 14.
4. *Ioan.*, XX, 19.

disse, nel Vangelo secondo Marco: «Siate in pace tra voi»[5]. E insegnò loro non solo ad essere in pace tra di loro ma anche con gli altri, onde in Matteo è scritto: «Ed entrando nella casa, salutatela dicendo: "Pace a questa casa"»[6]. Fu poi ancora la pace che Egli lasciò in eredità ai suoi discepoli, al tempo della sua passione e morte, quando disse, nel capitolo XIV di Giovanni: «Io vi lascio la pace; io vi dono la mia pace»[7]. E come Cristo, anche i suoi veri eredi ed imitatori, gli Apostoli, augurarono la pace agli uomini ai quali inviavano le loro epistole che contenevano le lezioni e gli ammaestramenti evangelici, poiché sapevano che i frutti della pace sarebbero stati i maggiori beni, come è mostrato da Job e in modo ancor più compiuto da Cassiodoro.

2. – Siccome, però, «i contrari producono di per sé stessi i contrari»[8], è proprio dalla discordia – che è l'opposto della tranquillità – che derivano i frutti peggiori e i disordini che accadono in ogni Stato o regime civile; come si può facilmente vedere, ed è anzi noto a quasi tutti gli uomini, per l'esempio del regno Italico. Difatti, fino a quando gli abitanti dell'Italia vissero in pace tra di loro, sperimentarono quei dolci frutti della pace di cui abbiamo parlato, e per mezzo di questi frutti e in questi frutti compirono un così gran progresso, da porre sotto il loro dominio l'intero mondo abitato. Ma quando sorsero tra loro la discordia e la contesa, il loro regno fu dolorosamente assalito da ogni sorta di avversità e di disordini e dovette sottostare alla dominazione delle odiate nazioni straniere. E ancora oggi, di nuovo, il regno Italico è lacerato in ogni sua parte dalla discordia, ed è quasi distrutto, sì che può essere facilmente invaso da chiunque desideri d'impadronirsene ed abbia il potere di farlo. Né questo può meravigliare, poiché, come attesta Sallustio, scrivendo di Catilina: «Con la concordia le cose piccole crescono, e con la discordia le cose grandi

5. *Marc.*, IX, 49.
6. *Matth.*, X, 12.
7. *Ioan.*, XIV, 27.
8. ARISTOTELE, *Politica*, V, 8, 1307*b*, 29.

vanno in rovina »[9]. Guidati dalla discordia sulla via traversa dell'errore, gli Italiani sono privi della loro vita sufficiente, sopportano le più gravi avversità invece della quiete che cercano, provano l'aspro giogo dei tiranni invece della libertà; e, infine, sono diventati tanto più infelici di tutti gli altri uomini che vivono in società, che il loro stesso nome patrio, che era solito dar gloria e protezione a tutti coloro che l'invocano, viene loro rinfacciato dalle altre genti come ignominia.

3. – Quei miseri sono trascinati in questa terribile condizione dalla loro discordia e dalla loro contesa, che, come la malattia nel corpo di un animale, è la disposizione insana del regime civile. Ora, sebbene la discordia abbia molte cause originarie, quasi tutte quelle che sorgono nei modi comuni sono già state descritte dal più eccellente filosofo nella sua *Scienza civile*[10]. Ma oltre a queste cause, ve n'è un'altra singolare e molto oscura che ha tormentato a lungo l'impero romano e ancora lo tormenta. Questa causa è assai contagiosa e tende a insinuarsi in tutte le altre città e Stati; e per la sua [illegible]idità ha sempre tentato di invadere la maggior parte di essi. Né Aristotele né qualche altro filosofo della sua età o di quella seguente, avrebbero però potuto discernere l'origine e la specie di questa causa. Poiché essa consisteva e consiste in una certa opinione pervertita (che noi esporremo più oltre) che cominciò ad essere adottata come l'effetto miracoloso prodotto dalla causa suprema molto tempo dopo l'età di Aristotele; un effetto estraneo al potere della natura inferiore ed all'azione usuale delle cause delle cose. Questa opinione sofistica, che riveste l'aspetto di un'opinione onorevole e benefica, è estremamente perniciosa per il genere umano, e se non viene repressa potrà recare un danno irreparabile ad ogni città e patria.

9. SALLUSTIO, *Jugurtha*, X, 6 (ed. Jacobs-Wirz, 1922), p. 13.

10. Allusione al libro V della *Politica*, ove si indaga «quali sono le cause per cui le costituzioni mutano, quante sono e di quale natura, in che modo ogni tipo di costituzione va in rovina, quali sono gli schemi di mutamento più frequenti...» (*Politica*, V, 1, 1301*a*, e cfr. la trad. ital. a cura di C. A. Viano [Torino, 1955], p. 213).

4. – I frutti della pace o tranquillità sono infatti, come abbiamo detto, i beni maggiori, mentre quelli del suo opposto, la discordia, sono mali irreparabili. E perciò dobbiamo desiderare la pace, cercarla se non la possediamo già, conservarla una volta che l'abbiamo raggiunta, e respingere con tutte le forze la contesa che è il suo opposto. Per questo scopo ogni confratello, e, in grado ancor maggiore, i gruppi e le comunità, sono obbligati ad aiutarsi gli uni con gli altri, sia per la fede nella carità celeste che per il vincolo o legge della società umana. Anche Platone ci dà questo ammonimento, come attesta Tullio nel primo libro del trattato *De officiis*, quando dice: « Non siamo nati solo per noi stessi; una parte di noi la rivendica la nostra patria, e una parte i nostri amici ». E Cicerone aggiunge: « E, come piace agli Stoici, tutte le cose che vengono generate sulla terra sono create per l'uso degli uomini; ma gli uomini sono generati solo per la cura degli uomini. E in questo dobbiamo seguire la guida della natura e promuovere cose comunemente utili per tutti »[11]. Sarebbe quindi di non piccola utilità per tutti – ed anzi quasi una necessità – riuscire a smascherare il sofisma di questa causa singolare delle contese che minaccia dei danni non piccoli a tutti gli Stati e comunità. E perciò, chiunque vuole ed è capace di discernere l'utilità comune, è obbligato a rivolgere su questo argomento la sua cura vigile e i suoi sforzi diligenti. Fino a quando questo sofisma resterà nascosto, questa pestilenza non potrà infatti essere evitata in alcun modo, né si potrà estirpare completamente il suo effetto pernicioso dagli Stati o città.

5. – Nessuno deve quindi trascurare questo còmpito per timore, pigrizia, o altra ragione biasimevole. Poiché, come è scritto nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo I: « Dio non ha dato a noi lo spirito di timore, ma di fortezza e di amore »; e, dico, la fortezza e l'amore di diffondere la verità. E l'Apostolo aggiunge: « Ma non devi dunque arrossire di testimo-

11. CICERONE, *De officiis*, I, 7, 22. Il riferimento platonico è all'*Epistola IX*, 358 A.

niare il nostro Signore »[12]. E Cristo disse d'esser venuto nel mondo per offrire questa testimonianza della verità, nel capitolo XVIII di Giovanni: « Io sono nato e venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità »[13], ossia, a quella verità che guida il genere umano alla salvezza eterna. Sicché, seguendo l'esempio di Cristo, dobbiamo sforzarci d'insegnare la verità per mezzo della quale può essere allontanata dal genere umano, e specialmente dai fedeli di Cristo, quella pestilenza dei regimi civili che abbiamo detto; quella verità che porta alla salvezza della vita civile, ma che è pure di non piccolo aiuto per la salvezza eterna. E a compiere questo sforzo è poi maggiormente tenuto colui al quale il datore di grazia ha ispirato una maggiore intelligenza di questi argomenti; e chi ne ha la conoscenza e la capacità commette certo un grave peccato se comportandosi quasi da ingrato, trascura di farlo, come dice appunto il capitolo IV della *Epistola canonica* di Giacomo: « Chi dunque conosce il bene che deve fare e non lo fa, è in peccato »[14]. Poiché questo male, comune nemico del genere umano, non sarà completamente schiacciato, né saranno fermati i frutti perniciosi che ha prodotto così a lungo, finché non sarà in primo luogo rivelata e denunciata l'iniquità di questa sua causa o radice. In nessun altro modo, infatti, il potere coercitivo dei governanti potrebbe esser salvato dall'attacco finale dei vergognosi patroni e degli ostinati difensori di questo male.

6. – E così io, figlio di Antenore[15], seguendo ed ubbidendo agli ammonimenti già ricordati del Cristo, dei santi e dei filosofi, e mosso anche dallo spirito d'intelligenza di questi argomenti (se pure mi è stata concessa una certa grazia), ed anche da una fiducia concessami dal Cielo (perché, come attesta appunto Giacomo nel capitolo I della sua *Epistola*: « Ogni ottimo dono ed ogni dono perfetto viene dal cielo e

12. *II Tim.*, I, 7-8.
13. *Ioan.*, XVIII, 37.
14. *Iac.*, IV, 17.
15. Allusione al mitico fondatore di Padova (cfr. VIRGILIO, *Aeneid.*, 1, 242-49).

discende dal Padre della luce »[16]), mosso dalla reverenza del donatore, dall'amore di diffondere la verità, dal fervido affetto per la patria e per i fratelli, dalla pietà per gli oppressi, dal desiderio di salvarli e di ritrarre gli oppressori dalla via dell'errore, di destare coloro che permettono tali oppressioni ma che possano e debbano combatterle; e – guardando a te, o inclito Ludovico[17], imperatore dei Romani, che come

16. *Iac.*, I, 17.

17. Ludovico di Wittelsbach, Duca di Baviera e del Palatinato renano, re eletto di Germania, Imperatore del Sacro Romano Impero. Poiché la sua attività e la sua vicenda politica è strettamente congiunta all'opera di Marsilio, sarà bene ricordare qui i dati essenziali della sua biografia che possono giovare all'intelligenza storica di alcuni temi e concezioni che ricorrono frequentemente nel *Defensor pacis*. Nato nel 1287, Ludovico venne eletto re di Germania a Francoforte il 23 ottobre 1314 da cinque degli elettori tedeschi, mentre gli altri tre eleggevano Federico d'Austria. Incoronato ad Aquisgrana il 15 novembre 1314, il nuovo sovrano dové sùbito affrontare una dura lotta con il fratello maggiore Rodolfo, che egli costrinse poi a rinunziare a tutta la Baviera ed al Palatinato, e contro Federico d'Austria che venne battuto definitivamente a Mühldorf sull'Inn il 28 settembre 1322. Però il pontefice Giovanni XXII aveva sùbito revocato a sé il giudizio sulla duplice elezione, e il reggimento e la giurisdizione dell'Impero considerato in « sede vacante », e si era affrettato nel frattempo a ridurre la forza dei Ghibellini italiani e a rafforzare l'autorità pontificia. La nomina, da parte di Ludovico, di Bertoldo di Neiffen a vicario generale in Italia (3 marzo 1323) e l'aiuto dato dall'imperatore ai Visconti scomunicati dal Pontefice, fecero quindi divampare un nuovo conflitto tra il papato e l'impero che raggiunse una violenza ed un accanimento solo paragonabili alle grandi lotte dell'età di Federico II. Infatti il Papa minacciò Ludovico di scomunica se entro tre mesi non avesse deposto il titolo regio che aveva assunto senza la conferma papale (8 ottobre 1323); e Ludovico, da parte sua, rispose trasportando sùbito la contesa sul piano religioso e teologico, appoggiando i minoriti che lottavano contro Giovanni XXII per la quistione della povertà (Michele da Cesana, Gerardo da Borgo san Donnino, Bonagrazia da Bergamo, Guglielmo d'Ockham). Così, quando fu scomunicato dal Pontefice (23 marzo 1324), si appellò al concilio ed accusò il Papa di essere caduto in eresia e di essere quindi assolutamente privo di ogni potere legittimo (Appello di Sachsenhausen, 22 maggio 1324). Giovanni XXII, fondandosi sulle estreme dottrine curialiste di Agostino Trionfo e di Alvarez Pelayo, dichiarò da parte sua decaduto Ludovico da ogni diritto imperiale (11 luglio 1324) e privato dello stesso ducato di Baviera e degli altri feudi (3 aprile 1327), mentre il 23 ottobre dello stesso anno lo dichiarava addirittura eretico e difensore di eretici per aver appoggiato dei minoriti ed aver accettato le dottrine di Marsilio già condannate. Per questo il Papa predicò la crociata contro il sovrano ribelle accordando le stesse indulgenze a chi vi avesse preso parte. La risposta di Ludovico fu ancora più radicale: con un'« enciclica » rivolta a tutto il popolo cristiano e composta forse sotto l'ispirazione di Marsilio e dei suoi alleati minoriti, egli dichiarò « apostatico » ed « eretico » Giovanni XXII (febbraio-marzo 1328).

Nel frattempo alla opposizione teorica aveva però fatto séguito l'azione pratica. Fin dal gennaio del 1327 Ludovico era infatti sceso in Italia,

ministro di Dio darai a questo còmpito quel compimento esterno che tu desideri; a te, che per un certo antico diritto di sangue, come per la tua singolare virtù eroica ed eccel-

aveva preso a Milano la corona di re d'Italia; e dopo un breve periodo di accordo con i Visconti, aveva fatto improvvisamente imprigionare Galeazzo, Azzo, Marco e Luchino Visconti, sostituendo loro nel governo della città un vicario imperiale. E più tardi aveva sottomesso Pisa e concesso al suo alleato Castruccio Castracani il dominio di Lucca, Luni, Pistoia e Volterra. Il 7 gennaio del 1328 Ludovico faceva poi il suo ingresso trionfale in Roma, ove si fece nominare senatore e capitano e designare imperatore dal popolo romano in una solenne assemblea in Campidoglio (11 gennaio) cingendo poi la corona offertagli dal rappresentante del popolo, il vecchio avversario di Bonifazio VIII: Sciarra Colonna. Non solo; ma il 18 aprile, sempre in Roma, dichiarava assolutamente decaduto da ogni prerogativa ecclesiastica Giovanni XXII «eretico notorio e manifesto», e faceva acclamare papa dal popolo romano il minorita Pietro da Corvara (Niccolò V) che incoronò e dal quale si fece poi nuovamente incoronare (22 maggio).

Ma la fortuna di Ludovico doveva poi declinare con improvvisa rapidità. Attaccato da Roberto d'Angiò, le cui truppe s'impadronirono facilmente di Ostia e di Anagni, e minacciato dalla rivolta dei Romani, l'imperatore fu infatti costretto ad abbandonare la città la notte del 4 agosto. Ritirandosi verso l'Italia settentrionale, pronunziò a Pisa una nuova condanna contro il Papa (13 dicembre 1328) – il quale rispose il 20 aprile del 1329 con una nuova scomunica – e quindi cercò di riprendere Milano dove erano tornati i Visconti e che lo respinse. E riuscì a Ludovico di accordarsi con Azzo Visconti al quale confermò il titolo di vicario imperiale. La defezione degli Este, di Pisa e la debolezza dei ghibellini italiani lo convinsero della necessità di abbandonare l'Italia. Così nel febbraio del 1330 Ludovico ripassava le Alpi, seguito da Marsilio e dai minoriti ancora ribelli.

Anche in Germania però Ludovico incontrò una situazione difficile, aggravata dalla formazione di una lega di principi che egli riuscì a stento a disciogliere. L'alleanza con il re d'Inghilterra, e la sua abile manovra di sollevare contro il sovrano francese le popolazioni fiamminghe, riuscirono però a rafforzare almeno momentaneamente la sua posizione di re di Germania. E Ludovico riuscì ad ottenere dagli elettori tedeschi convenuti a Rense (16 luglio 1338) una dichiarazione nella quale essi affermavano, con la sola eccezione del re di Boemia, che l'eletto della loro maggioranza era il solo e legittimo re anche senza la conferma papale; e nella Dieta di Francoforte (8 agosto) emanò una «costituzione» affermando che la dignità imperiale derivava direttamente da Dio e che l'elezione era l'unico titolo valido di legittimità sovrana. Contro la sentenza del Papa, dichiarata illegittima e illegale, egli si appellava al concilio ecumenico, considerato come l'unica autorità suprema della *christianitas*.

Dopo un breve periodo di relativa tranquillità e di dominio quasi incontrastato in Germania, la fine dell'alleanza inglese e i rinnovati contrasti con i principi tedeschi posero però nuovamente in difficoltà il sovrano bavarese. E l'avallo concesso all'annullamento delle prime nozze dell'erede del Conte del Tirolo, Margherita Maltausch, che egli fece sposare al suo primogenito, suscitarono la nuova reazione pontificia che si concretò nella scomunica comminatagli da Clemente VI il 12 aprile 1343 e con l'invito rivolto ai principi tedeschi perché si scegliessero un altro re (13 aprile 1346). Così, l'11 luglio del 1347 cinque elettori designavano Carlo (IV) di Boemia

lente, hai fortemente radicato il desiderio di cancellare l'eresia, di sostenere e salvare la verità cattolica ed ogni altra degna disciplina, di sradicare il vizio, di incoraggiare la zelante intenzione delle virtù, di estinguere la discordia, e di diffondere e nutrire la pace o tranquillità ovunque – io ho scritto le sentenze che seguono, dopo un periodo di studio intenso e diligente, ritenendo che possano essere di qualche aiuto alla tua vigilante maestà, che si preoccupa di provvedere per quegli errori e gli altri problemi che possono sorgere, come per tutte le altre cose concernenti il pubblico benessere.

7. – È dunque mio proposito di esporre, con l'aiuto di Dio, solo questa causa particolare di discordia. Sarebbe infatti superfluo ripetere il numero e la natura delle cause stabilite da Aristotele; ma vogliamo invece smascherare questa causa che Aristotele non poté osservare e che nessuno dopo di lui s'è impegnato a indagare pur potendola conoscere, sì che si possa d'ora innanzi escluderla da ogni Stato o città e quindi tutti i virtuosi governanti e soggetti vivano sicuramente in tranquillità. Questo è appunto il risultato desiderabile che io mi propongo all'inizio di quest'opera; un risultato necessario per coloro che vogliono godere di quella felicità civile che sembra essere il miglior oggetto di desiderio possibile per l'uomo in questo mondo e l'intento ultimo degli atti umani.

8. – Dividerò quindi l'opera che mi sono proposto in tre discorsi. E nel I dimostrerò le mie tesi con metodi sicuri scoperti dalla ragione umana, fondati su proposizioni che sono evidenti di per sé ad ogni mente non corrotta per natura, consuetudine o sentimento perverso. Nel II discorso confermerò quel che crederò di aver già dimostrato, mediante le

come nuovo sovrano tedesco. La guerra tra i due re era appena incominciata, quando Ludovico moriva durante una partita di caccia a Fürstenfeld l'11 ottobre 1347. (Cfr. K. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie*, Bd. 2, Tübingen, 1879-80). Ed. Stengel, *Avignon und Rhens*, Weimar, 1930 (Quellen u. Studien z. Verf. Gesch. des Deutschen Reichs, VI, 1).

fondate testimonianze dell'eterna verità e delle autorità dei suoi santi interpreti o altri dottori approvati della fede cristiana, cosicché questo libro possa valere di per sé stesso, senza bisogno di alcuna prova esterna. E quindi confuterò anche le falsità opposte alle mie conclusioni e scioglierò i sofismi dei miei avversari che avvincono con i loro intrichi. Nel III discorso, infine, dedurrò certe conclusioni o utili insegnamenti che i cittadini, governanti e sudditi, debbono osservare, conclusioni che hanno un'evidente certezza per le nostre precedenti ricerche. Inoltre dividerò ognuno di questi discorsi in diversi capitoli, e ciascun capitolo in uno o più paragrafi secondo la lunghezza del capitolo. Un vantaggio di questa divisione sarà la facilità con cui i lettori potranno trovare quel che cercano quando saranno rinviati dall'uno all'altro discorso o da questo a quel capitolo. E ne consegue anche un altro vantaggio: l'accorciamento del libro. Infatti, quando ci accade di dare per assunto nelle pagine seguenti – per sé stessa o come dimostrazione di altri argomenti – una verità la cui prova o certezza è stata già sufficientemente stabilita nelle sezioni precedenti, invece di perder tempo nell'esporre da capo la prova, rinvieremo il lettore al discorso, capitolo e paragrafo in cui era stata data originariamente, in modo che possa comprenderne facilmente la certezza.

Capitolo II. – *Sui primi problemi di questo libro, e sulla distinzione dei vari significati del termine «Stato».*

1. – Iniziando dunque il còmpito che ci siamo prefissi, vogliamo mostrare, per prima cosa, che sia la tranquillità e la sua mancanza nello Stato o città; e in primo luogo parleremo della tranquillità, perché se non ci è chiara la sua natura, ignoriamo anche necessariamente che sia la sua mancanza. E poiché sembra che entrambe siano delle disposizioni delle città e dello Stato (come assumiamo da Cassiodoro), mostreremo conseguentemente ciò che dev'essere sùbito chiarito; ossia, cos'è e perché c'è lo Stato o città. Mediante

queste definizioni saranno poi più facilmente evidenti anche le definizioni della tranquillità e del suo opposto.

2. – Seguendo il suddetto ordine per giungere alla definizione della tranquillità della città o Stato, dobbiamo sùbito avvertire, per impedire che si insinui nel nostro proposito una certa ambiguità, che il termine « Stato » (*regnum*) ha molti significati. In un senso indica infatti un certo numero di « città » (*civitatum*) o « province » che sono contenute entro un certo regime; e in questo senso lo Stato non differisce dalla città per quanto riguarda le specie di costituzione, ma piuttosto per la loro quantità. In un altro senso, uno Stato può consistere tanto in una sola città quanto in diverse città, come accadeva appunto al tempo in cui sorsero le comunità civili, poiché allora vi era di solito un re per ogni città. Il terzo e più familiare significato di questo termine è una combinazione del primo e del secondo. E nel suo quarto senso, « Stato » significa qualcosa di comune ad ogni specie di regime temperato, sia in una sola città che in molte città; e fu appunto in questo senso che Cassiodoro usò questo termine nel passo che abbiamo citato all'inizio del libro; ed è questo il senso in cui lo useremo nella nostra discussione della materia che abbiamo preso ad esaminare [3].

1. Nonostante che riprenda la distinzione tradizionale (già presente in Aristotele e séguita dai suoi interpreti medioevali) tra la *civitas* e il *regnum*, inteso come l'istituzione politica che risulta dall'unione di diverse *civitates*, oppure, da un punto di vista istituzionale, come la « monarchia temperata », Marsilio usa spesso i due termini nello stesso significato generale di « stato ». In taluni testi (I discorso, capp. II, 3; XVII, 1-3, 7, 11-12; XIX, 12, ecc.) egli usa infatti insieme i due termini *civitas sive regnum* proprio in questo senso chiaramente definito, mentre si serve – come nota giustamente A. GEWIRTH (*Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, *Introduction*, pp. LXXVI-IX) – del termine *regalis monarchia* quando vuole indicare quel tipo di regime che i suoi contemporanei o predecessori chiamavano *regnum*. Tuttavia abbiamo preferito mantenere distinti i vocaboli « città » = *civitas* e « stato » = *regnum*, pur rilevando l'identità del loro significato.

2. ARISTOTELE, *Politica*, III, 7, 1279a, 34.

3. A. GEWIRTH (*Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 117, 126-27) rileva che questo uso del termine *regnum* per indicare « qualcosa di comune ad ogni specie di regime temperato » è del tutto unico nella tradizione politica aristotelica medioevale. Tutti gli altri scrittori usano infatti *regnum* per indicare una « monarchia regia » composta « di più città » (cfr. ad es. GIOVANNI DI PARIGI, *De potestate regia et papali*

3. – Ma ora dobbiamo definire la tranquillità ed il suo opposto; e diciamo – così come dice Aristotele nella sua *Politica*, libro I, capitolo II e libro V, capitolo III – che la città è come una natura animata o animale[4]. Poiché, come un animale ben disposto secondo la sua natura è composto di certe parti proporzionate, ordinate l'una all'altra e che si partecipano mutuamente le loro funzioni in vista del tutto, così anche la città è costituita da certe parti di tal genere, quando è ben disposta e istituita secondo ragione. La relazione tra la città, le sue parti e la tranquillità, ci apparirà quindi simile alla relazione che passa fra l'animale, le sue parti e la salute. E possiamo facilmente riconoscere la veridicità di questa inferenza, da ciò tutti gli uomini comprendono a proposito di ciascuna di queste due relazioni. Infatti, essi ritengono che la salute sia l'ottima disposizione di un animale secondo la propria natura, e che, similmente, la tranquillità sia l'ottima disposizione dello Stato stabilito secondo ragione. Inoltre la salute, così come la descrivono i medici più sperimentati, è proprio quella buona disposizione dell'animale per cui ciascuna delle sue parti compie perfettamente quelle operazioni che sono pertinenti alla sua natura; e, secondo questa analogia, la tranquillità sarà appunto la buona disposizione della città o Stato per cui ciascuna delle sue parti sarà capace di compiere perfettamente le operazioni che le sono pertinenti, secondo la ragione e la propria istituzione. E poiché una buona definizione fissa insieme il significato dei contrari, la mancanza di tranquillità sarà la «cattiva» disposizione della città o Stato, così come è la malattia di un animale, per cui tutte o alcune delle sue parti sono impedite nel compimento delle operazioni che sono loro pertinenti, o interamente o per quel tanto che è necessario al loro completo funzionamento[5].

cit., in D. J. LECLERQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942, cap. I, p. 109).

4. ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254*a*, 31 segg.; V, 3, 1302*b*, 34 segg.; e cfr. ivi, VI, 4, 1290*a*, 24 segg.

5. Non è qui possibile indicare se non assai sommariamente la vasta e complessa dottrina della «pace» che occupa tanta parte della letteratura politica medioevale. Ma occorrerà ricordare come i predecessori di Marsilio,

Con lo stesso procedimento analogico abbiamo dunque definito la tranquillità e il suo opposto, l'assenza di tranquillità.

CAPITOLO III. – *Sull'origine della comunità civile.*

1. – Dopo aver definito la tranquillità come la buona disposizione dello Stato in vista del funzionamento delle sue parti, dobbiamo adesso esaminare che sia lo Stato e perché esista [1], quali e quante siano le sue parti principali [2]; qual è la funzione appropriata di ciascuna di esse [3], le loro cause [4]; e il loro ordine di relazione reciproca [5]. Perché questi sono gli argomenti principali necessari per la perfetta determinazione della tranquillità e del suo opposto.

2. – Tuttavia, prima ancora di discutere dello Stato, che è la comunità perfetta, e delle sue specie o generi, dobbiamo tracciare avanti l'origine delle comunità civili e dei loro regimi e modi di vivere. Difatti, gli uomini si sono successivamente avanzati dai primi tipi imperfetti alle comunità perfette, ai regimi ed ai modi di vivervi, giacché il cammino della natura e dell'arte, sua imitatrice, procede sempre dal

da AGOSTINO (*De civitate Dei*, XIX, 13, 14) a TOMMASO D'AQUINO (*Summa theologica*, II, II, qu. 29, a. 2, a. 3) a JACOPO DA VITERBO (*De regimine Christiano* cit., I, 4 [p. 120]) a TOLOMEO DA LUCCA (*De regimine principum* (completamento dell'opera omonima di Tommaso d'Aquino [ed. J. Mathis, Torino, 1924], III, 9; IV, 23 [pp. 58, 109]) ad ALVARO PELAYO (*De planctu ecclesiae* [in *Bibliotheca maxima pontificia*, ed. J. T. Roccaberti, Roma, 1698-99, vol. III], I, 41 [p. 67]), avessero insistito sul significato morale e teologico della « pace » civile, secondo una valutazione etico-politica accettata anche da DANTE (*Monarchia*, I, 15). Il concetto marsiliano di « pace » si distacca nettamente da questa tradizione per la sua aderenza al criterio principale della « funzionalità » dello Stato e della sua rispondenza al criterio della « felicità civile ». Su questo aspetto del pensiero di Marsilio, cfr. però particolarmente A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 95 segg.

1. Cfr. cap. IV, 1-2 (pp. 117-18).
2. Cfr. cap. IV, 3-4 (pp. 119-20).
3. Cfr. capp. V, 13; VI (pp. 130-31).
4. Cfr. cap. VII (pp. 136-39).
5. Cfr. capp. VIII, 1; XV, 14 (pp. 139, 195).

meno perfetto al più perfetto [6]. E gli uomini non credono di avere una vera conoscenza di « ciascuna cosa », finché non abbiano conosciuto « le sue cause prime e i suoi primi princìpi fino agli elementi » [7].

3. – Seguendo questo metodo, dobbiamo notare quindi per prima cosa che le comunità civili, in diverse regioni e in diversi tempi, ebbero dei piccoli prìncipi e crebbero gradualmente giungendo alla fine alla loro completezza, come noi abbiamo detto che accade in ogni processo della natura o dell'arte. La prima e minima combinazione di esseri umani, dalla quale emersero poi le altre combinazioni, fu infatti quella del maschio e della femmina, come dice appunto il più illustre dei filosofi nella *Politica*, libro I, capitolo I [8], e come risulta, del resto, in un modo ancor più chiaro nella sua *Economica* [9]. Fu da questa combinazione che si propagarono altri individui umani i quali per primi riempirono una casa; e da questi vennero formate più combinazioni dello stesso genere, e la procreazione degli uomini fu così grande che non bastò più un'unica abitazione, ma se ne dovettero fare diverse. L'insieme di queste abitazioni fu chiamato « villaggio » o « vicinato », e fu questa la prima comunità, com'è scritto appunto nell'opera che abbiamo già citato [10].

4. – Finché gli uomini vissero in una sola abitazione, tutti i loro atti, specialmente quelli che d'ora in avanti chiameremo « civili », venivano regolati dal più anziano di loro, che era colui che aveva maggiore discernimento, ma senza che vi fosse nessuna legge o costumanza, perché queste non potevano essere state ancora scoperte. E non solo vennero governati così gli uomini che vivevano in una sola casa, ma fu governata quasi nello stesso modo anche la prima comunità chiamata « villaggio », sebbene in alcuni

6. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 199*a*, 9 segg.
7. Ivi, I, 1, 184*a*, 13.
8. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252*a*, 26 segg.
9. PSEUDO-ARISTOTELE, *Oeconomica*, I, 3, 1343*b*, 8 segg.
10. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252*b*, 9 segg.

casi particolari procedessesi diversamente. Infatti, se il capo di ogni singola casa poté permettersi di perdonare o punire i danni domestici secondo il proprio arbitrio e la propria volontà, ciò non fu invece permesso al capo della prima comunità chiamata « villaggio ». Difatti in questa comunità l'anziano dové regolare quanto era giusto ed utile mediante una certa ordinanza razionale o una legge quasi naturale [11], giacché così sembrava opportuno a tutti, con una certa equità, e senza una lunga indagine, ma soltanto per il comune dettame della ragione, e un certo dovere di umana socievolezza.

La causa di questa differenza di regime tra una singola casa e il villaggio è e fu la seguente. Se qualcuno, in un singolo o primo governo familiare o famiglia domestica, aveva ucciso o offeso in un altro modo il suo fratello, il capo della famiglia era autorizzato, se lo voleva, a non punire il colpevole con la pena capitale, sia perché si riteneva che l'offesa fosse stata fatta soltanto al padre che la perdonava, sia anche a causa della scarsità di uomini, e, inoltre, perché era meno doloroso e dannoso per quel padre perdere un solo figlio piuttosto che due. Il nostro primo antenato, Adamo, agì – come sembra – in questo modo, quando il suo primogenito, Caino, uccise il fratello Abele. Poiché, come scrive Aristotele nel libro IV dell'*Ethica*, nel trattato sulla giustizia [12], la giustizia del padre nei rapporti col figlio non è propriamente giustizia civile. D'altra parte, nella prima comunità, il « villaggio » o « vicinato », questa procedura non fu permessa e non poteva esser permessa, perché il caso era diverso da quello della famiglia; difatti, se le offese non fossero state o non fossero vendicate o pareggiate dal più anziano, ne sarebbero nate o nascerebbero delle contese e quindi la separazione tra i vicini.

11. A proposito di questo concetto della legge naturale « primitiva » e « non scritta », posta a fondamento delle prime comunità umane, cfr. II discorso, cap. XII, 7-8 (pp. 381-82) e le note relative.

12. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 6, 1134*b*, 9 segg. Si noti che Marsilio indica sempre come « IV » il « V » Libro dell'*Ethica Nicomachea*, forse perchè in un altro scritto morale aristotelico, l'*Ethica Eudemea*, il libro sulla giustizia è effettivamente il IV.

Pur essendosi poi moltiplicati i villaggi ed accresciuta la comunità per l'incremento della procreazione, furono però ancora governati da un solo uomo, o perché non c'erano molti uomini prudenti, oppure per qualche altra causa, com'è scritto nella *Politica*, libro III, capitolo IX [13]. Ma il governante era sempre il più anziano o chi era considerato il migliore, anche se gli ordinamenti di questa comunità erano meno imperfetti di quelli con cui erano ordinati nel singolo « villaggio » o « vicinato ». Però queste prime comunità non avevano una così grande distinzione e ordinamento di parti, ed una quantità così vasta di arti necessarie e di regole di vita, come quelle che furono poi gradualmente trovate nelle comunità perfette. E infatti, talvolta lo stesso uomo era, insieme, governante e agricoltore o pastore, come Abramo e molti altri dopo di lui; cosa che non è giovevole nelle comunità perfette, né potrebbe essere mai permessa.

5. – Essendo poi cresciute gradualmente queste comunità, anche l'esperienza degli uomini divenne maggiore, furono scoperte delle arti più perfette, delle regole e dei modi di vita più compiuti, ed anche le parti della comunità vennero distinte in un modo più completo. E infine, quelle cose che erano necessarie per la vita e per vivere bene, furono portate al loro pieno sviluppo dalla ragione e dall'esperienza umana, e fu così stabilita la perfetta comunità, chiamata « città », con la precisa distinzione delle sue parti, che adesso procederemo a determinare.

Capitolo IV. – *Sulla causa finale della città, sui suoi requisiti civili e sulla distinzione delle sue parti in generale.*

1. – Secondo Aristotele, *Politica*, libro I, capitolo I, la città è « la comunità perfetta che ha raggiunto il pieno limite di autosufficienza, che è fatta per rendere possibile la vita,

13. Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285*a*, pp. 2 segg. E cfr. ivi, III, 15, 1286*b*, 8 segg.

e sussiste per la necessità di viver bene »[1]. Questa frase di Aristotele – « che è fatta per rendere possibile la vita, ma sussiste per la necessità di viver bene » – indica appunto la causa finale perfetta della città, poiché coloro che vivono una vita civile non solo vivono – come fanno anche le bestie o gli schiavi – ma vivono bene, ossia hanno agio di svolgere quelle funzioni liberali in cui si esercitano le virtù sia dell'anima teoretica che di quella pratica.

2. – Dopo aver così determinato il fine della città, che è il vivere e il ben vivere, dobbiamo ora parlare in primo luogo del vivere e dei suoi modi. Poiché questo è appunto – come abbiamo detto – lo scopo per cui viene istituita la città ed è la necessità di quanto esiste nella città o che vi è prodotto dall'associazione degli uomini. E noi poniamo come principio di tutto quanto dobbiamo dimostrare – e come un principio sostenuto, creduto e liberamente concesso da tutti – che tutti gli uomini non deformati o impediti per altre ragioni desiderano naturalmente la vita sufficiente, ed evitano e fuggono quanto le è dannoso[2]. Ciò è stato del resto già riconosciuto e non solo per quanto concerne l'uomo, ma anche ogni genere di animali, secondo quanto attesta Tullio nel *De officiis*, libro I, capitolo III: « Una qualità originaria che la natura ha attribuito ad ogni genere di cose viventi, è quella di conservare sé stessi, il proprio corpo e la propria vita, e di sfuggire ciò che sembra dannoso, e di

1. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252*b*, 27.

2. È questo infatti il principio fondamentale di tutta la concezione politica di Marsilio dal quale – come nota giustamente A. GEWIRTH (*Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 54) – dipendono « il suo naturalismo, il suo volontarismo, la sua concezione dei valori, il suo repubblicanesimo e la sua concezione della funzione del governo e della legge ». Sulla natura di questo principio, sulle implicazioni teoriche e sui suoi probabili rapporti con la tradizione filosofica dell'averroismo, cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 54-63, e, dello stesso autore, *John of Jandun and the « Defensor Pacis »*, cit., pp. 267-72. Sul problema generale della base averroistica del pensiero di Marsilio, cfr. inoltre G. DE LAGARDE, *Marsilius de Padoue au le premier théoricien de l'état laïque* cit., p. 81; E. TROILO, *L'averroismo di Marsilio da Padova*, in *Marsilio da Padova. Studi, raccolti nel VI centenario della morte* (a cura di N. Bobbio e A. Cecchini), Padova, 1942, pp. 47-77.

acquistare e procacciarsi tutte le cose necessarie alla vita »[3]. Questo principio può essere chiaramente compreso da chiunque, per induzione sensibile.

3. – Ma il vivere e il ben vivere conviene agli uomini in due diversi modi, l'uno dei quali è temporale o terreno, mentre l'altro vien detto di solito eterno o celeste. Tuttavia, l'intero genere dei filosofi non è stato capace di provare per via dimostrativa questo secondo modo di vivere, ossia l'eterno, né questo era un principio evidente di per sé stesso; e quindi i filosofi non si occuparono dei mezzi necessari per raggiungerlo. Ma i famosi filosofi hanno invece inteso quasi completamente, per via di dimostrazione, quel primo modo di vivere e di viver bene, che abbiamo detto terreno ed anche i suoi mezzi necessari. E conclusero che, per raggiungerlo, è necessaria la comunità civile senza la quale non potrebbe esser mai raggiunta la vita sufficiente. Così il più illustre dei filosofi, Aristotele, dice nella sua *Politica*, libro I, capitolo I: « Tutti gli uomini sono spinti ad una tale associazione da un impulso naturale »[4]. Ma benché ce lo insegni la stessa esperienza sensibile, desideriamo metterne in luce più distintamente la causa, dicendo che l'uomo è nato composto di elementi contrari, e che appunto a causa di queste azioni e passioni contrarie qualcosa della sua sostanza viene continuamente distrutto; e inoltre che è nato « nudo e indifeso » dagli eccessi dell'aria e degli altri elementi che lo circondano, come è ben detto nella scienza naturale[5]. Di conseguenza l'uomo ebbe bisogno di diversi generi e specie di arti per evitare quei danni che abbiamo già ricordato. Ma siccome queste arti possono essere esercitate solo da un gran numero di uomini e le si possono ottenere solo per mezzo della loro reciproca associazione, gli individui singoli dovettero asso-

3. CICERONE, *De officiis*, I, c. IV, 11.
4. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253*a*, 29.
5. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, IV, 10, 687*a*, p. 25. E cfr. anche, sempre di ARISTOTELE, *De animalium generatione*, I, 18; *De anima*, I, 4; III, 13.

ciarsi insieme per ottenere con queste arti ciò che era vantaggioso ed evitare quanto era dannoso [6].

4. – Ma siccome tra gli uomini così riuniti insieme sorgono delle dispute e delle liti che, se non fossero regolate da una norma di giustizia, indurrebbero gli uomini a combattersi ed a separarsi, e porterebbero così infine alla distruzione della città, dovette esser stabilita in questa associazione una norma di giustizia ed un suo guardiano o autore. E siccome questo guardiano deve reprimere coloro che agiscono ingiustamente, e così pure tutti gli altri individui, fuori o dentro lo Stato, che disturbassero o tentassero di opprimere la comunità, fu necessario che la città avesse qualcosa che le permettesse di resistere contro costoro. Inoltre, siccome la comunità ha bisogno di diverse comodità, della riparazione e di protezione di certi beni comuni, e di altre cose diverse in tempo di pace e in tempo di guerra, fu necessario che nella comunità un uomo si prendesse cura di tali cose sì che ne risultasse alleviata la comune necessità ogni volta che ve ne fosse bisogno o ne derivasse vantaggio. Ma oltre le cose che noi abbiamo già detto, e che servono soltanto per le necessità della vita presente, v'è anche qualche altra cosa di cui gli uomini associati nella comunità civile (*communicantes civiliter*) hanno bisogno per lo stato della vita futura, promessa al genere umano dalla rivelazione sovrannaturale di Dio, ma che è pure utile per lo stato di questa vita presente. E questa cosa è il culto e l'onore reso a Dio, e il rendergli grazie tanto per i benefici ricevuti in questo mondo che per quelli che riceveremo nella vita futura. Per l'insegnamento di queste cose e per dirigervi gli uomini, la città ha designato taluni maestri. Ma la natura di queste, come delle altre materie già ricordate, verrà trattata particolareggiatamente nelle seguenti discussioni.

6. Si noti il carattere naturalistico e «fisico» degli argomenti indotti da Marsilio per dimostrare la necessità dell'ordinamento sociale e della costituzione della *civitas*.

5. – Quando gli uomini si furono raccolti insieme per raggiungere la vita sufficiente, divennero capaci di procurarsi le cose necessarie che abbiamo già enumerate, e di scambiarsele reciprocamente. Questa riunione così perfetta, e che ha in sé il proprio limite di autosufficienza, viene appunto chiamata «città»; e la sua causa finale, così come quella di tutte le sue diverse parti, è già stata indicata da noi, in una certa misura, e sarà distinta ancor meglio più oltre. Difatti, siccome all'uomo che desidera la vita sufficiente sono necessarie diverse cose che non possono essere fornite da coloro che esercitano un solo ufficio o appartengono ad un solo ordine, sono stati necessari diversi ordini o uffici all'interno di questa comunità, che esercitassero o procurassero le diverse cose di cui gli uomini hanno bisogno per una vita sufficiente. Ma questi diversi ordini o uffici degli uomini non sono poi nient'altro che diverse e distinte parti della città.

Ci basti dunque, per ora, di aver mostrato così, a grandi linee, cos'è lo Stato, come è sorta una tale associazione, e il numero e la divisione delle sue parti.

Capitolo V. – *Sulla distinzione delle parti della città, e sulla necessità della loro esistenza separata per un fine che può esserle assegnato dall'invenzione umana.*

1. – Noi abbiamo dunque enumerato completamente le parti dello Stato, nella cui perfetta azione o reciproca comunicazione, al di fuori di ogni impedimento esterno, abbiamo detto che consiste la tranquillità della città. Ma dobbiamo adesso continuare il loro esame, affinché la più compiuta determinazione di queste parti, sia rispetto alle loro funzioni o fini che alle altre cause appropriate, ci faccia apparire più evidenti anche le cause della tranquillità e del suo opposto. Diremo, dunque – come dice Aristotele nella *Politica*, libro VII, capitolo VII –, che le parti o uffici dello Stato sono di sei specie, e, cioè, l'agricoltura, l'artigianato, la milizia, la parte

finanziaria, il sacerdozio e la parte giudiziale o deliberativa [1]. Tre di queste, il sacerdozio, la milizia e la parte giudiziale, sono le parti dello Stato nel senso più stretto del termine, e nelle comunità civili vengono appunto dette comunemente le classi onorevoli (*honorabilitatem*). Le altre sono invece chiamate « parti » solo nel senso più largo del termine, perché sono degli uffici necessari per la città, secondo la dottrina esposta da Aristotele nella *Politica*, libro VII, capitolo VII [2]. E la moltitudine alla quale appartengono questi ufficii viene chiamata invece solitamente la massa comune (*vulgaris*). Queste sono dunque le parti più note della città o Stato, alle quali possono essere ridotte appropriatamente anche tutte le altre.

2. – Benché la necessità di queste parti sia già stata indicata nel capitolo precedente, la vogliamo ora indicare ancor più distintamente, prendendo questa proposizione come se fosse già stata precedentemente dimostrata da un principio evidente di per sé stesso, e, cioè, che la città è una comunità stabilita affinché gli uomini che ne fanno parte vivano e vivano bene. E di questo « vivere » noi abbiamo già distinto due diversi modi: l'uno che è la vita o il vivere di questo mondo, ossia, terreno, l'altro, che è invece la vita o il vivere dell'altro mondo o mondo futuro. In base a questi due modi di vita che gli uomini desiderano come fini, noi mostreremo appunto la necessità di una distinzione delle parti della comunità civile. Il primo genere di vita umana, quello terreno, viene talvolta considerato come se significasse l'essere delle cose viventi, come nel libro II del trattato *De anima*: « Il vivere è essere per le cose viventi » [3]; e in questo senso la vita è nient'altro che l'anima. Altre volte invece intendiamo il « vivere » come se indicasse l'atto, l'azione o passione dell'anima o della vita [4]. E, inoltre, ognuno di questi significati è usato in due modi, secondo che si riferisca a ciò che

1. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 8, 1328*b*, 2 segg.
2. Ivi, 1328*a*, 2 segg.
3. ARISTOTELE, *De anima*, II, 4, 415*b*, 14.
4. Ivi, II, 1, 412*a*, 10 segg.

è numericamente identico, o invece a un altro essere simile, che è quello della specie. Ora, sebbene ciascuno di questi modi del vivere, sia proprio dell'uomo quanto comune a lui ed alle altre cose animate, dipenda da delle cause naturali, non li prenderemo però in considerazione in quanto dipendono da tali cause; perché questo è un argomento di cui si occupa la scienza naturale degli animali e delle piante. Invece la nostra indagine presente si occupa di queste cause solo in quanto ricevono il loro compimento « per mezzo dell'arte e della ragione » per le quali « vive il genere umano »[5].

3. – Dobbiamo perciò notare che, se l'uomo deve vivere e viver bene, è necessario che le sue azioni siano fatte e fatte bene; e non solo le sue azioni, ma anche le passioni. E quando dico bene io intendo appunto « in giusta proporzione ». Ma poiché non possiamo ricevere dalla natura in modo assolutamente perfetto i mezzi con cui vengono realizzate queste proporzioni, l'uomo ebbe necessità d'andare oltre le cause naturali per formare, con la ragione, certi mezzi con i quali effettuare e preservare le sue azioni nel corpo e nell'anima. E questi mezzi sono appunto i diversi generi di funzioni e di prodotti che derivano dalle virtù e dalle arti sia pratiche che teoretiche.

4. – Alcune delle azioni e passioni umane provengono però da cause naturali, indipendentemente da qualsiasi conoscenza, quali sono appunto quelle che vengono effettuate per la contrarietà degli elementi che compongono i nostri corpi, mediante la loro mescolanza reciproca. In questo genere possono quindi esser giustamente poste le azioni proprie della facoltà nutritiva; ma vi rientrano anche le azioni compiute dagli elementi che circondano il nostro corpo, mediante la alterazione delle sue qualità; e a questo genere appartengono appunto le alterazioni compiute dalle cose che entrano nei corpi umani, come il cibo, la bevanda, le medicine, i veleni,

5. ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, 1, 980*b*, 27. E cfr. *Politica*, VII, 13, 1332*b*, 3-6.

ed altre cose simili. Ma vi sono però anche delle altre azioni o passioni che vengono compiute da noi o accadono in noi per mezzo dei nostri poteri appetitivi o conoscitivi. Alcune di esse sono dette « immanenti » perché non passano in un soggetto diverso da chi le compie, né vengono esercitate mediante qualche organo esterno o membro locomotorio; e di tal genere sono appunto i pensieri, i desideri, o le affezioni degli uomini. Ma vi sono però anche delle altre azioni e passioni che vengono dette « transitive » perché sono opposte, sotto uno o sotto entrambi questi punti di vista, a quel genere che abbiamo or ora descritto [6].

5. – Per poter proporzionare tutte queste azioni e passioni, e compierle in ciò a cui non può portare la sola natura, sono stati scoperti – come abbiamo già detto – i diversi generi di arti e di altre virtù, e sono stati pure istituiti diversi ufficii umani per esercitarle allo scopo di soddisfare i desideri umani. E questi ordini non sono nient'altro che le parti della città che abbiamo già enumerato prima. Giacché per proporzionare e mantenere gli atti della parte nutritiva dell'anima, la cui cessazione significherebbe la completa distruzione dell'animale come individuo e come specie, furono appunto stabilite l'agricoltura e la pastorizia. A queste attività possono essere facilmente ricondotti tutti i generi di caccia degli animali terrestri, acquatici ed aerei, e tutte quelle altre arti mediante le quali ci si procura il cibo con un certo

6. La distinzione tra gli atti « transitivi » e « immanenti » (sulla quale Marsilio tornerà nuovamente nel § 11 e in II discorso, cap. II, 4, 5; cap. VIII, 3; cap. IX, 11; cap. XXVII, 8 [pp. 255-56, 333, 354, 645]) è ben diversa da quella che Tommaso d'Aquino (in *Ethicam*, lib. VI, lect. 3, n. 1151, e lib. I, lect. 1, n. 13; lib. II, lect. 4, n. 282; lib. VI, lect. 2, n. 1135) riprende da Aristotele (*Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140*a*, 1 segg.) per distinguere tra gli *actus manentes* (che permangono in coloro che li operano) e gli *actus transeuntes*, che sono gli atti produttivi (*factivi*). Per questo Tommaso (cfr. *In Politicam*, Prologus [in *Opera Omnia*, Parma, 1861, vol. XXI], p. 90), può affermare: « *manifestum est politicam scientiam, quae de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factivis scientiis sed sub activis quae sunt scientiae morales* », e ricondurli così allo studio degli *actus immanentes*. Ma anche un averroista come Giovanni di Jandun (*Quaest. in Methaphys.* [Venetiis, 1525], lib. I, qu. 18, fol. 14 R) definiva la politica una « scienza morale » che concerne gli atti « immanenti ».

scambio e lo si prepara per mangiarlo, in modo che quanto viene perduto della sostanza del nostro corpo possa esser ristabilito, e il corpo continui ad essere immortale fin dove la natura lo permise all'uomo.

6. – Per moderare le azioni e le passioni del nostro corpo, causate dalle impressioni degli elementi che lo circondano esteriormente, fu quindi scoperta la classe generale delle attività meccaniche che Aristotele, nella *Politica*, libro VII, capitolo VI, chiama appunto « arti » [7]. A questa classe appartengono appunto la filatura, la lavorazione del cuoio, la fabbricazione delle scarpe, tutte le specie di costruzioni, e, in generale, tutte le altre arti meccaniche che servono gli altri uffici dello Stato direttamente o indirettamente; e non solo regolano il tatto e il gusto degli uomini, ma anche gli altri sensi. Queste arti servono più per il piacere e per viver bene che non per la necessità della vita, come l'arte della pittura e tutte le altre simili, di cui Aristotele dice nella *Politica*, libro IV, capitolo III: « Di queste arti, alcune sono necessarie, ed altre invece esistono solo per il lusso e per la vita agiata » [8]. Entro questa classe va pure posta la pratica della medicina, che è in un certo senso un'arte architettonica nei confronti di diverse tra quelle altre arti che abbiamo ricordato.

7. – Per moderare gli eccessi degli atti che derivano dai poteri locomotori mediante la conoscenza e il desiderio – che abbiamo detti « atti transitivi » e che possono esser atti per il vantaggio o il danno di qualcuno diverso da colui che li compie, e per lo stato della vita presente – venne quindi necessariamente istituita nello Stato una parte o ufficio mediante il quale fossero corretti e ridotti all'uguaglianza o alla giusta proporzione gli eccessi di questi atti. Difatti, senza questa correzione gli eccessi di quegli atti avrebbero causato la lotta e quindi la separazione dei cittadini, e, infine, la

7. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 8, 1328*b*, 6.
8. Ivi, IV, 4, 1291*a*, 2-4.

distruzione della città e la privazione della vita sufficiente. Questa parte della città, insieme a quelle che le sono sussidiarie, viene chiamata da Aristotele la parte « giudiziale », o « governante », o « deliberativa »; e la sua funzione consiste nel regolare gli affari della giustizia e il vantaggio comune.

8. – Inoltre, siccome la vita sufficiente non può esser mai raggiunta da quei cittadini che sono oppressi o caduti in schiavitù per opera di aggressori esterni, e poiché le sentenze dei giudici contro gli uomini ribelli ed offensivi che sono nella città debbono essere eseguite con la forza coattiva, fu necessario stabilire nella città una parte militare o guerriera, che viene servita da numerosi « meccanici ». Infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la città fu stabilita per lo scopo di vivere e di vivere bene; ma questo è impossibile per quei cittadini che sono caduti in schiavitù. Aristotele, il maggiore dei filosofi, dice appunto che la schiavitù è contraria alla natura della città; e, quindi, indicando la necessità di questa parte, egli dice nella *Politica*, libro IV, capitolo III: « Vi è una quinta classe, quella dei guerrieri, che non è meno necessaria delle altre, se i cittadini non debbono esser schiavi degli invasori. Niente è, in verità, più impossibile che chiamare propriamente città quella che per natura fosse prona alla servitù; perché la città è autosufficiente, mentre chi è servo non lo è affatto » [9]. La necessità che per colpa dei ribelli interni debba esistere questa classe viene poi trattata da Aristotele nella *Politica*, libro VII, capitolo VI [10]. Ma noi abbiamo omesso la citazione di questo passo, sia per amore di brevità, sia perché lo citeremo nel capitolo XIV di questo discorso, paragrafo 8 [11].

9. – Ancora – siccome in certi anni le messi sono abbondanti ed in altre scarse, e la città talvolta è in pace con i suoi vicini e talvolta no, e v'è bisogno di diversi servizi

9. Ivi, IV, 4, 1291*a*, 6.
10. Ivi, VII, 8, 1328*b*, 7.
11. Cfr. cap. XIV, 8 (p. 189).

comuni come la costruzione e la riparazione delle strade, dei ponti, e degli altri edifici, e di altre cose simili, la cui enumerazione non sarebbe qui né appropriata né breve – fu stabilita nello Stato una parte destinata alla conservazione del tesoro, che Aristotele chiamò la «parte finanziaria» (*pecuniativa*). Questa parte raccoglie e conserva le monete, i denari, i vini, gli olii e gli altri beni necessari; e procura d'ogni dove le cose necessarie per il vantaggio comune e la ricerca per provvedere alle necessità future; e anche essa viene servita da qualche altra parte della città. Aristotele la chiamò la «parte finanziaria» (*pecuniativa*), perché chi conserva i denari sembra il tesoriere di tutti i beni; infatti tutte le cose possono essere scambiate in moneta.

10. – Ci resta adesso da discutere la necessità della parte sacerdotale. Non tutti gli uomini furono però d'accordo perfettamente su questo punto, così come lo sono invece nei riguardi delle altre parti dello Stato. E la causa di questa divergenza consisté nel fatto che la vera e principale necessità di questa parte non avrebbe potuto esser compresa per dimostrazione e non era evidente per sé stessa [12]. Ma tutte le genti furono però d'accordo nel ritenere che fosse bene istituire il sacerdozio per il culto e l'adorazione di Dio, e anche per il vantaggio che ne risulta per lo stato di questa o dell'altra vita. Poiché molte leggi (*leges*) o religioni (*sectae*) [13] promettono che nel mondo futuro Dio distribuirà dei premi

12. Cfr. cap. IV, 3 (p. 119).

13. Marsilio usa abitualmente i termini *lex* e *secta* per indicare il complesso delle istituzioni e delle leggi peculiari delle varie religioni (e cfr. soprattutto II discorso, cap. VIII, 4 [p. 334]). Entrambi i termini hanno una forte coloritura averroistica, così come può essere ricondotto a talune note fonti aristoteliche (cfr. soprattutto AVERROÈ, *Metaphysicorum expositio media*, II, 3 [in *Aristotelis Opera* (Venetiis, 1560), VIII, f. 55 D]; SIGERI DI BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam* [ed. C. O. Graiff, Louvain, 1948], libr. I, qu. 16 [p. 74]; GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in Metaphysicam* [ed, cit.], I, qu. 1; qu. 17; qu. 18 (f. 1C, 13C, 14E-F]) il motivo qui già implicito dell'utilità sociale e politica delle *leges* religiose le quali, indipendentemente dalla loro verità o falsità, esercitano sempre un ufficio necessario nella comunità umana. Ma anche questo argomento però non è esclusivamente averroistico.

a coloro che hanno agito bene e delle punizioni a chi ha agito male.

11. – Tuttavia, al di là di queste cause per cui sono state poste le leggi religiose – cause che possono essere credute senza bisogno di dimostrazione –, i filosofi, e tra questi Esiodo, Pitagora e molti altri degli antichi, scorsero giustamente una causa o scopo assai diverso per cui istituire le leggi divine o religioni, e, cioè, uno scopo, che, in certo senso, era necessario per lo Stato di questo mondo. Questo scopo consisteva nell'assicurare la bontà degli atti umani, sia individuali che civili, donde dipende quasi completamente la quiete o tranquillità delle comunità, e, infine, la vita sufficiente nel mondo presente. E sebbene alcuni filosofi che stabilirono tali leggi o religioni non credessero a quella vita futura che chiamavano eterna ed alla resurrezione umana, nondimeno finsero e persuasero gli altri che questa vita esistesse, e che in essa i piaceri e le pene fossero proporzionali alle qualità degli atti umani compiuti in questa vita mortale, affinché, in tal modo, potessero immettere negli uomini la riverenza e il timore di Dio e il desiderio di fuggire i vizi e di coltivare le virtù. Difatti, vi sono certi atti che il legislatore non può regolare con la legge umana, e, cioè, quegli atti che non si può provare se siano assenti o presenti in un uomo, ma che tuttavia non possono restare nascosti a Dio, che questi filosofi fingevano esser l'autore di quelle leggi e Colui che ne comandava l'osservanza, con la promessa di una ricompensa eterna per chi agisse bene e con la minaccia della punizione per chi agisse male. Per questo appunto essi dissero che certi uomini erano stati posti nel firmamento celeste e che di qui erano forse derivati i nomi di certe stelle o costellazioni [14]. Questi filosofi dicevano che le anime degli uomini

14. Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 32 (dove Agostino presenta e discute l'idea di una « teologia civile » esposta da Varrone), e VI, 5 segg. Ma il motivo – che è assai diffuso anche in scritti di natura popolare e d'intenzione polemica (cfr. ad es. il famoso libretto *De tribus impostoribus*) – è presente anche in ALBERTO MAGNO, *In lib. de Anima* (in *Opera*, ed. Borgnet [Paris, 1890-99], vol. V), I, tr. II, cap. 7, p. 160, ed in TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, I, qu. 99, a. 3. Cfr. inoltre ARISTOTELE,

che agirono ingiustamente entravano invece nei corpi dei diversi bruti; e, per esempio, che le anime degli uomini che erano stati intemperanti nel mangiare entravano nel corpo dei porci, quelle di coloro che erano stati intemperanti nell'amore entravano nei corpi dei caproni, e così via, secondo le proporzioni tra i vizi umani e le loro vergognose proprietà [15]. Così pure i filosofi assegnarono diversi generi di tormenti a chi agiva ingiustamente, come la sete e la fame perpetua all'intemperante Tantalo: l'acqua e la frutta gli arrivavano vicine, ma egli era incapace di berla e di afferrarle, poiché si ritiravano sempre più rapidamente di quanto impiegava per raggiungerle. I filosofi dicevano inoltre che le regioni infernali, luogo di questi tormenti, erano abissali e oscure; e dipingevano ogni sorta di terribili e oscuri quadri di quei luoghi. Per timore di ciò, gli uomini evitavano di agire male, erano spinti a compiere virtuose opere di pietà e di misericordia ed erano ben disposti sia nei riguardi di sé stessi che degli altri. E, come conseguenza, cessarono molte dispute e offese che si verificavano nelle comunità. Così, con poca difficoltà, vennero preservate la pace e la tranquillità dello Stato e la vita sufficiente degli uomini per lo stato della vita presente, che era appunto il fine cui miravano quei saggi stabilendo delle leggi o religioni.

12. – Tali furono dunque i precetti tramandati dai sacerdoti gentili; e per il loro insegnamento vennero innalzati nelle loro comunità dei templi ove erano adorati i loro dèi. Ma essi stabilirono anche dei maestri di queste leggi o dottrine che chiamarono sacerdoti (*sacerdotes*), perché usavano

Metaphysica, XII, 8, 1074*b*, 4-8; e AVERROÈ, *Metaphysichorum expositio media*, II, 3 (cit., vol. VIII, fol. 55 D); *Destructio destructionum*, Disp. in Physicis (ivi, vol. X, fol. 352 A). Per una valutazione storica di questo tema in Marsilio e nei suoi precedenti, cfr. G. LAGARDE, *Marsile, de Padue ou le premier théoricien de l'état laïque* cit., p. 46; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contributions to Political Thought* cit., p. 68; ET. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 215, n. 1.

15. Allusione alla dottrina di origine orfico-pitagorica della trasmigrazione delle anime presente anche in Platone.

gli arredi sacri dei templi, come i libri, i vasi e le altre cose simili che servivano per il culto divino.

13. – Queste istituzioni furono ordinate in modo conveniente, secondo le loro credenze ed i loro riti. Perché non nominarono sacerdoti degli uomini qualunque, ma soltanto dei cittadini virtuosi e stimati che rivestivano anche cariche militari, giudiziarie o deliberative, e che si erano ormai ritirati dagli affari civili secolari, perché erano stati sollevati per la loro età dai loro oneri o uffici civili. Era infatti cosa conveniente che gli dèi fossero onorati e i loro arredi sacri usati soltanto da uomini di questo genere, ormai lontani dalle passioni, ed alle cui parole si attribuiva maggior fede a causa dell'età e dignità morale, e non da artigiani o mercenari che avevano esercitato uffici umili e avvilenti. Onde è detto nella *Politica*, libro VII, capitolo VII: « Né un agricoltore, né un artigiano potrà essere sacerdote »[16].

14. – Però i gentili e tutte quelle altre religioni che sono o furono fuori della fede cristiana cattolica o fuori della legge mosaica che la precede, o fuori delle credenze dei santi Padri che a loro volta precedettero la legge mosaica – e, in generale, tutte quelle dottrine che sono fuori della tradizione di quanto è contenuto nel sacro canone che chiamiamo Bibbia – non concepirono giustamente Dio. Poiché essi seguirono la mente umana di falsi profeti e di maestri di errori; e quindi non ebbero un'esatta opinione nei riguardi della vita futura e della sua felicità o miseria, e neppure del vero sacerdozio istituito per questo scopo. Noi abbiamo però parlato dei loro riti proprio per rendere più manifesta la loro diversità nei confronti del vero sacerdozio, che è quello dei cristiani, e la necessità della parte sacerdotale nelle comunità.

16. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 9, 1329*a*, 28.

CAPITOLO VI. – *Sulla causa finale di una certa parte dello Stato, il sacerdozio, che è mostrata dal diretto insegnamento o rivelazione di Dio, ma che non può esser provata dalla ragione umana.*

1. – Ci resta ora da discutere la causa finale per cui fu stabilito il vero sacerdozio nelle comunità dei fedeli. E questo accadde appunto in vista di moderare gli atti umani comandati, sia immanenti che transitivi, controllati dalla conoscenza e dal desiderio, in quanto appunto il genere umano è ordinato proprio mediante questi atti alla vita ottima del mondo futuro. Perciò dobbiamo notare che, sebbene Adamo, il primo uomo, fosse creato principalmente per la gloria di Dio – così come lo furono tutte le altre creature –, tuttavia, a differenza delle altre specie di cose corruttibili, egli fu creato unicamente a immagine e somiglianza di Dio, sì che potesse esser capace di partecipare alla felicità eterna dopo la vita di questo mondo. Ed egli fu creato in uno stato di originale innocenza e giustizia ed anche di grazia, come dicono in modo assai plausibile alcuni dei Santi e certi interpreti eminenti della Sacra Scrittura. Ora, se Adamo fosse rimasto in questo stato, l'istituzione e la distinzione dei diversi ufficii civili non sarebbe stata affatto necessaria né per lui né per la sua posterità[1], perché la natura gli avrebbe prodotto tutti i vantaggi e i piaceri della vita sufficiente nel paradiso terrestre o di piacere, senza bisogno di nessuna punizione o sofferenza da parte sua.

2. – Ma siccome Adamo corruppe la sua innocenza o giustizia e grazia originaria mangiando il frutto proibito,

1. Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, XV, XIX, *passim*. L'idea tipicamente agostiniana, che lo Stato è una conseguenza del peccato, non comporta però nella concezione marsiliana le conseguenze teologico-politiche tipiche degli altri scrittori che muovono nella loro concezione dello Stato dalla medesima fonte agostiniana. Come nota giustamente A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 91, la dottrina di Agostino è risolta da Marsilio entro una considerazione di carattere nettamente « naturalistico » e positivo.

e trasgredendo in tal modo il comandamento divino, egli cadde sùbito nella colpa e nella miseria e fu punito con la privazione della felicità eterna, che era il fine cui era stato ordinato insieme a tutta la sua posterità dalla carità del glorioso Iddio. E per aver trasgredito a questo comandamento meritò anche di generare nella concupiscenza tutta la sua discendenza. Ogni uomo dopo di lui venne infatti concepito e nacque nella concupiscenza, e ne contrasse quel peccato che la legge dei Cristiani chiama « originale ». L'unica eccezione fu Gesù Cristo, il quale fu concepito dallo Spirito Santo e nacque da Maria Vergine senza alcun genere di concupiscenza o di peccato; e ciò accadde quando una delle tre persone divine, il Figlio, vero Dio nell'unità della sua persona, assunse la natura umana. Come risultato della trasgressione compiuta dal suo primo genitore, tutta la posterità umana fu poi resa debole nell'anima, e nasce debole, mentre prima era stata creata in uno stato di perfetta salute, innocenza e grazia. Ma fu sempre per colpa di questo peccato che la razza umana venne privata del suo ottimo fine per il quale era stata ordinata.

3. – Ma siccome è più degno di Dio aver compassione del genere umano, che fece a sua propria immagine ed al quale aveva preordinata una vita felice ed eterna, Egli, che « non fa mai niente invano e non manca mai nelle cose necessarie »[2], volle porre rimedio alla condizione umana, tramandando certi comandi che gli uomini dovevano ubbidire ed osservare e che avrebbero dovuto opporsi alla trasgressione e guarire il male della colpa che ne derivava. Come un medico esperto, Egli però procedette in un modo estremamente ordinato, muovendo dalle cose più facili alle più difficili. Dapprima infatti comandò agli uomini di osservare il rito dei sacrifici, offrendo le primizie della terra e i primogeniti degli animali, come se volesse mettere a prova la penitenza e l'ubbidienza umana. E gli antichi padri osservarono questo rito per riverenza

2. ARISTOTELE, *De anima*, III, 9, 432*b*, 22. E cfr. *Politica*, I, 2, 1253*a*, 9.

verso Dio, per fede, obbedienza e gratitudine fino al tempo di Abramo. A costui Dio dette poi un altro, nuovo comando, più difficile del primo: la circoncisione di tutti i maschi nella carne del prepuzio, quasi che Dio volesse di nuovo provare ancor più severamente la penitenza e l'ubbidienza umana. E questi comandi furono osservati da alcuni uomini fino al tempo di Mosè, per mezzo del quale Dio diede al popolo di Israele una legge nella quale stabilì, in aggiunta a quelli precedenti, anche taluni altri comandi che concernevano tanto lo stato della vita presente che quello della vita futura; ed istituì anche dei sacerdoti e leviti quali ministri di questa legge. L'utilità di osservare tutti i comandi precedenti e la legge mosaica consisteva nel fatto che gli uomini si sarebbero purgati della colpa o peccato, sia originale che attuale ossia liberamente compiuta, e sarebbero sfuggiti e rimasti salvi dalla punizione eterna o temporale e sensibile dell'altra vita, anche se l'osservanza di questi comandamenti non avrebbe meritato loro la felicità eterna.

4. – Ma Iddio misericordioso aveva ordinato il genere umano proprio per quella felicità eterna; e volle ricondurlo ad essa dopo averlo risollevato dalla sua caduta, seguendo però anche in questo un ordine appropriato. Perciò – ancor più di recente – per mezzo del suo figliuolo Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo nell'unità della persona, Egli diede la legge evangelica che contiene i precetti e consigli su tutto ciò che si deve credere, fare e non fare. Con l'osservanza di questa legge gli uomini non solo sono salvati dalla punizione sensibile, così come lo erano già prima con l'osservanza dei comandi già dati; ma per un ordinamento dovuto alla grazia di Dio essi giungono a meritare, con una certa proporzione, anche la felicità eterna. E appunto per questa ragione, la legge evangelica viene chiamata «legge di grazia», sia perché mediante la passione e morte di Cristo il genere umano è stato redento dalla sua colpa e dalla pena di perdere la felicità eterna, nella quale era incorso come risultato della caduta dei suoi primi genitori; sia anche perché osservando questa legge, e ricevendo i sacramenti stabiliti in essa e da

essa, ci viene conferita la grazia divina, e quando ci è data viene rafforzata in noi, e quando la perdiamo ci viene restituita. Per mezzo di questa grazia, per ordinamento di Dio e per la passione di Gesù, le nostre opere giungono a meritare con una certa proporzione – come abbiamo già detto – l'eterna felicità.

5. – Ma per la passione di Cristo, quella grazia onde l'uomo merita la vita beata fu ricevuta non solo da coloro che vennero dopo, ma anche da quelli che avevano osservato i primi comandamenti e la legge mosaica. Prima dell'avvento, della passione, morte e resurrezione di Cristo, essi erano privati di questa beatitudine nell'altro mondo e posti in un luogo che chiamano Limbo. Ma per mezzo di Cristo costoro ricevettero la promessa data loro da Dio, sebbene nei comandi precedenti dei profeti e della legge mosaica tale promessa fosse stata data in una maniera enigmatica e nascosta, poiché « tutte queste cose accadevano loro in figura »[3], come disse l'Apostolo ai Romani.

6. – Questo procedimento divino fu convenientissimo, poiché mosse dalle cose meno perfette alle più perfette e finalmente alle cose perfettissime tra quelle appropriate alla salvezza umana. Né si potrebbe certo pensare che se Dio lo avesse voluto, non avrebbe potuto concedere immediatamente fin dall'inizio, un rimedio perfetto alla caduta dell'uomo. Ma Egli agì così perché lo volle e perché ciò era opportuno, e lo esigeva lo stesso peccato degli uomini, affinché un perdono troppo facile non fosse occasione per un nuovo peccato.

7. – Come maestri di questa legge e ministri dei suoi sacramenti furono poi scelti nelle comunità alcuni uomini chiamati sacerdoti o diaconi o leviti. Ed è loro ufficio insegnare i precetti e i consigli della legge evangelica cristiana,

3. *I Cor.*, X, 11. Ma Marsilio si riferisce all'argomento generale dell'Epistola agli Ebrei. E si noti che in numerosi Mss. si legge *ad Hebraeos* invece che *ad Romanos* (cfr. R. SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 32).

in tutto ciò che dev'esser creduto, fatto ed evitato, al fine di raggiungere uno stato di beatitudine nel mondo futuro e di sfuggire il suo opposto.

8. – Il fine del sacerdozio consiste dunque nell'insegnare e nell'educare gli uomini a ciò che secondo la legge evangelica è necessario credere, fare e non fare, allo scopo di raggiungere la salvezza eterna ed evitare la miseria eterna.

9. – Spettano quindi propriamente a questo ufficio tutte quelle discipline teoretiche e pratiche, scoperte dalla mente umana, che moderano quegli atti umani sia immanenti che transitivi che sorgono dal desiderio e dalla conoscenza e rendono gli uomini ben disposti nella loro anima sia per lo stato di questa vita che della vita futura. Ora, noi possediamo quasi tutte queste discipline in virtù dell'insegnamento del grande Filosofo e di altri gloriosi uomini[4], ed abbiamo trascurato di enumerarle sia per desiderio di brevità, sia perché ciò non è necessario per la nostra presente considerazione.

10. – Per quanto concerne questo capitolo e quello che segue, dobbiamo intendere che le cause degli uffici dello Stato, rispetto a ciascun genere di causa, differiscono tra loro secondo che siano uffici dello Stato e secondo che siano abiti del corpo o della mente umana. Difatti, in quanto sono abiti del corpo o della mente umana, le loro cause finali sono quelle funzioni che derivano immediatamente ed essenzialmente da esse. Per esempio, la causa finale della parte dello Stato che provvede alla costruzione delle navi è la nave; quella della parte militare, l'uso delle armi ed il combattimento; del sacerdozio, la predicazione della legge divina e l'amministrazione dei sacramenti secondo la stessa legge; e così via per tutte le altre. Ma in quanto sono degli uffici

4. Anche nell'istituire questo rapporto tra la filosofia e le funzioni proprie del sacerdozio, Marsilio s'ispira probabilmente ad alcuni testi di ARISTOTELE, cfr. *Ethica Nicomachea*, VI, 7, 1141*b*, 1 segg.; X, 7, 1177*b*, 25 segg.; *Politica*, VII, IX, 1329*a*, 20-24.

determinati e stabiliti nello Stato, le loro cause finali sono quei vantaggi e quelle sufficienze che perfezionano le azioni e le passioni umane, e che derivano dalle funzioni degli abiti suddetti, o non possono esistere senza di essi. Ad esempio, dalla guerra, che è l'atto o fine dell'abito militare, consegue e viene conservata per gli uomini che vivono nello Stato, la libertà; e questa libertà è il fine degli atti e delle funzioni della parte militare. Così, dalla funzione o fine della parte costruttrice, che è la causa, consegue per gli uomini o per la città la protezione della influenza dannosa dell'aria, del caldo, del freddo, dell'umidità, del secco, e questa protezione è la causa finale per cui fu stabilita nella città la parte costruttrice. Allo stesso modo, dall'osservanza della legge divina, che è il fine del sacerdozio, consegue per gli uomini la felicità eterna. E considerazioni simili si possono applicare a tutte le altre parti o uffici dello Stato. Gli altri generi di cause di questi uffici – le cause materiale, formale ed efficiente – vengono distinte nella stessa maniera o in una simile, come si vedrà nel capitolo seguente [5].

Basti dunque quanto abbiamo detto sul numero delle parti dello Stato, la loro necessità, e la loro distinzione, mediante le sufficienze che sono i loro fini.

Capitolo VII. – *Sugli altri generi di cause dell'esistenza separata delle parti della città, e la divisione di ogni genere in due modi pertinenti al nostro proposito.*

1. – Dobbiamo adesso discutere le altre cause degli uffici o parti dello Stato. E in primo luogo parleremo delle loro cause materiali e formali, e quindi indagheremo la loro causa efficiente. Ma siccome nelle cose che vengono completate

5. Una distinzione simile a quella proposta da Marsilio è avanzata anche da Alberto Magno nella *Ethica*, I, tr. III, cap. X; tr. VI, cap. I (in *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, VII, Paris, 1891, 42-43, 84-85) e da Pietro d'Alvernia, *In politicorum Aristotelis libros commentarium*, lib. IV, Lect. 13 (in Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, XXI, Parma, 1866, pp. 545-46).

dalla mente umana la materia esiste in atto prima della forma [1], parliamo per prima della causa materiale. E diciamo che la materia più propria dei diversi uffici, in quanto gli uffici significano degli abiti dell'anima, sono gli uomini inclinati per la loro generazione o nascita [2] alle differenti arti o discipline. Poiché « la natura non viene mai meno in quanto è necessario » [3] ed è ancor più sollecita di ciò che è più nobile [4]; ora, tra le cose corruttibili, la più nobile è certo la specie umana che, perfezionata da arti o discipline differenti, è la materia con la quale deve consistere la città e le sue parti distinte necessarie per il raggiungimento della vita sufficiente, come abbiamo mostrato nei capitoli IV e V del presente discorso. La natura stessa ha infatti iniziato questa distinzione nella generazione degli uomini, producendone alcuni che per la loro naturale disposizione sono inclinati all'agricoltura, altri alle attività militari ed altri ancora ad altri tipi di arti o discipline, ma sempre uomini diversi per discipline diverse. Né la natura fa inclinare un individuo solo verso una specie di arte o di disciplina, ma invece numerosi individui verso la stessa specie, per quanto è appunto necessario per il raggiungimento di una vita sufficiente. Perciò essa generò alcuni uomini adatti alla prudenza, perché la parte giudiziaria e deliberativa dello Stato dev'essere composta di uomini prudenti; alcuni uomini adatti alla forza ed al coraggio, perché la parte militare è composta appropriatamente da tali uomini. E così adattò gli altri uomini agli altri generi di abiti teoretici e pratici che sono necessari e convenienti per vivere bene, in modo che dalla diversità delle inclinazioni naturali e mediante gli abiti di generi e specie diversi in tutti gli uomini, essa perfezioni quanto era necessario per la diversità delle parti dello Stato.

Le cause materiali degli uffici della città, in quanto questi significano le diverse parti della città, sono già evidenti.

1. ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 7, 1032*b*, 31.
2. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 26, suggerisce un significato astrologico per i due concetti di *generatio* e *nativitas*.
3. ARISTOTELE, *De anima*, III, 9, 432*b*, 22 (e cfr. cap. IV, 3 [p. 119]).
4. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, IV, X, 686*a*, 25 segg.

Poiché queste cause sono gli uomini abituati dalle arti e discipline di diversi generi o specie, donde vengono stabilite nello Stato le diverse parti o ordini allo scopo di ottenere quelle sufficienze o fini che derivano dalle loro arti o discipline. Considerate in tal modo, e in quanto sono state istituite nella città per questo fine, le parti della città vengono propriamente dette uffici, nel senso di servizi, perché sono appunto ordinate per il servizio degli uomini.

2. – Le cause formali degli ufficii della città, in quanto sono abiti della mente umana, non sono nient'altro che questi abiti stessi. Poiché questi abiti sono essi stessi le forme di coloro che li possiedono; essi compiono o perfezionano le inclinazioni umane già esistenti per natura. Onde è detto nella *Politica*, libro VII, ultimo capitolo: « Ogni arte ed ogni disciplina tendono a supplire le deficienze della natura »[5]. E d'altra parte, in quanto gli ufficii sono stituzioni e parti della città, le loro cause formali sono i comandi che la causa efficiente ha dato o impresso negli uomini designati nella città ad esercitare delle funzioni determinate.

3. – Le cause efficienti o produttive degli uffici, in quanto significano degli abiti dell'anima, sono le menti e le volontà degli uomini nei loro atti o desideri, considerati individualmente o collettivamente. Nel caso, poi, di certi ufficii, si aggiunge a questo anche un altro principio che è il movimento e l'esercizio degli organi corporei. Ma la causa efficiente degli ufficii, in quanto sono parti della città, è frequentemente e nella maggior parte dei casi il legislatore umano, anche se, raramente e in assai pochi casi, la causa immediata efficiente fu Dio stesso, senza che intervenisse alcuna determinazione umana, come diremo nel capitolo IX di questo discorso e come apparirà più chiaramente nel capitolo XII di questo discorso e dal capitolo XV del II discorso[6]. Ma per quanto concerne il sacerdozio si dà però anche un'altra maniera

5. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 17, 1337*a*, 1.
6. Cfr. capp. IX, 2; XII, 1; II discorso, cap. XV, 2 (pp. 142, 165; 444).

d'istituzione, che sarà discussa in modo sufficiente nei capitoli XV e XVII del II discorso [7].

Noi abbiamo già discusso le parti dello Stato e la necessità della loro istituzione secondo gli altri tre generi di causa.

Capitolo VIII. – *Generi di politie*[1] *o regimi, temperati e viziati, e divisione delle loro specie.*

1. – Dobbiamo ora mostrare in modo più certo ciò che abbiamo già mostrato fino ad un certo punto, ossia, che l'istituzione o differenziazione delle parti dello Stato viene prodotta da una causa efficiente che abbiamo chiamato già prima il legislatore umano. Lo stesso legislatore stabilisce queste parti, e le distingue e le separa così come fa la natura nell'animale, formando ed istituendo dapprima nello Stato una parte che, nel capitolo V di questo discorso, abbiamo chiamato la parte governante o giudiziaria [2], e per mezzo di questa le altre parti, come indicheremo in modo più compiuto nel capitolo XV di questo discorso [3]. Sicché, è bene che diciamo dapprima qualcosa nella natura di questa parte governante. Difatti, poiché – come ci risulterà più oltre – è la prima parte dello Stato, sarà procedimento appropriato muovere dalla indicazione della sua causa efficiente all'indicazione

7. Cfr. II discorso, capp. XV, 2 segg.; XVII, 2 segg. (pp. 444, 475).

1. Marsilio non usa il termine *politia* = πολιτεία, nel senso di «costituzione», come lo adopera invece Aristotele (*Politica*, III, 6, 1278*b*, 9): «La costituzione è la struttura che dà ordine alla città stabilendo il funzionamento di tutte le cariche e specialmente dell'autorità dominante». Nel suo significato più ampio *politia* è, infatti, per Marsilio «qualcosa... comune ad ogni specie o genere di regime o governo» (cfr. § 3), e quindi sembra avvicinarsi, fino ad identificarvisi, al concetto generale di «governo». Ma d'altra parte egli usa, nel medesimo testo, il termine *politia* nel senso più definito e determinato di «una certa specie di governo temperato nel quale ogni cittadino partecipa in qualche modo al governo e alla funzione deliberativa secondo il suo rango, la sua abilità o condizione, per il beneficio comune e con la volontà e il consenso dei cittadini». (Sulle ragioni storiche e teoriche della diversità tra il concetto aristotelico di πολιτεία e la marsiliana *politia*, cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, pp. lxxviii-lxxix).

2. Cfr. cap. V, 7 (p. 125).

3. Cfr. cap. XV, 2 (p. 192).

della causa efficiente che istituisce e distingue le altre parti dello Stato.

2. – Esistono due generi di parti governanti o governi, l'una temperata (*temperata*) e l'altra viziata (*vitiata*) [4]. E io chiamo, insieme con Aristotele, *Politica*, libro III, capitolo V [5], « ben temperato » quel genere in cui il governante governa per il beneficio comune, d'accordo con la volontà dei suoi sudditi; mentre il genere « viziato » è quello che risulta manchevole sotto questo riguardo [6]. Ognuno di questi generi si divide poi ancora in tre specie; quello temperato in monarchia regia, aristocrazia e *politia* quello viziato nelle tre specie opposte della monarchia tirannica, dell'oligarchia e della democrazia. Ognuna di queste parti ha poi delle sottospecie, la cui discussione particolareggiata non rientra però nei limiti del nostro còmpito presente. E, del resto, Aristotele ne dà già sufficiente ragione nei libri III e IV della sua *Politica* [7].

3. – Per avere una concezione più compiuta di queste specie di governo, necessaria per il chiaro intendimento di quanto segue, occorre però che definiamo ognuna delle specie,

4. Anche questa distinzione marsiliana è evidentemente ripresa dalla distinzione aristotelica tra le costituzioni rette (ὀρθαί, che Guglielmo di Moerbeke rende con *rectae*) (cfr. ad es. *Politica*, III, 6, 1279*a*, 18, 20) e quelle « errate » (ἡμαρτημέναι, che Guglielmo traduce con *vitiatae*), che Aristotele chiama anche «παρεκβάσεις» (*transgressiones*) (ivi); ed anche il concetto di « temperato » riprende il termine εὖ κεκραμέναι (*bene temperatae*) usato da ARISTOTELE (*Politica*, V, 8, 1307*b*, 30; IV, 3, 1290*a*, 26), per indicare che la costituzione è una giusta mescolanza delle varie parti della comunità. Tuttavia – come nota esattamente A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defensor of Peace* cit., vol. II, pp. LXXXV-LXXXVI, – il significato che Marsilio attribuisce al suo concetto di governo « temperato » o « viziato » è sostanzialmente diverso da quello aristotelico, soprattutto perché il criterio di distinzione fondamentale è dato proprio dal suo modo d'istituzione, e cioè, dal fondarsi o no sull'elezione da parte della comunità.

5. ARISTOTELE, *Politica*, III, 7, 8, 1279*a*, 17 segg.

6. Si noti l'insistenza di Marsilio nel far dipendere il suo giudizio sulla bontà del genere di governo dalla sua rispondenza alla volontà o consenso dei sudditi; facendo precedere questo criterio anche all'idea aristotelica tradizionale (e, del resto, ben presente anche nel *Defensor pacis*), per cui il primo criterio di valutazione dello Stato è il suo mirare al « vantaggio comune ».

7. Ossia lib. III e VI dell'edizione moderna, che corrispondono al III e IV della tradizione antica.

secondo l'opinione di Aristotele. La «monarchia regia» è dunque un governo temperato ove il governante è un uomo singolo che governa per il beneficio comune, secondo la volontà o consenso dei sudditi. Il suo opposto, la « tirannia », è invece un governo viziato ove il governante è un uomo singolo che governa per il suo privato beneficio, fuori della volontà dei suoi sudditi. L'« aristocrazia » è un governo temperato nel quale soltanto la classe onorevole (*honorabilitas*) governa secondo la volontà o consenso dei sudditi e per il beneficio comune. Il suo opposto, l'« oligarchia », è invece un governo viziato nel quale alcuni tra gli uomini più ricchi o più potenti governano per il loro esclusivo interesse, fuori della volontà dei loro sudditi. La *politia*, benché in un certo senso sia qualcosa che è comune ad ogni specie o genere di regime o governo, in un altro senso indica una certa specie di governo temperato nel quale ogni cittadino partecipa in qualche modo al governo o alla funzione deliberativa secondo il suo rango, la sua abilità o condizione, per il beneficio comune e con la volontà o consenso dei cittadini [8]. Il suo opposto, la « democrazia », è invece un governo nel quale la massa (*vulgus*) o la moltitudine degli indigenti stabilisce il governo e governa da sola, fuori della volontà o consenso degli altri cittadini e non del tutto per il vantaggio comune secondo la sua giusta proporzione [9].

8. Cfr. n. 1. Si noti che la definizione di *politia* data da Marsilio, pur ispirandosi ad Aristotele, sia molto più precisa e determinata nel suo carattere essenziale, che è quello della partecipazione dei cittadini «al governo ed alla funzione deliberativa secondo il *loro* rango». Nella *Politica* aristotelica, il concetto di *politia* è invece assai variamente definito e in modi che sono sostanzialmente diversi dall'intenzione e dalla finalità di Marsilio. Così ad esempio in *Politica*, III, 7, 1279*b*, 2; III, 17, 1288*a*, 13; IV, 13, 1297*b*, 1, la *politia* è quel regime in cui «l'elemento dominante è il militare ed in essa hanno diritti politici quelli che possono acquistarsi le armi» (tr. Viano, p. 144). In *Politica*, IV, 8, 1293*b*, 34 segg.; V. 7, 1307*a*, 7 segg., è invece «una mescolanza di oligarchia e democrazia». In *Politica*, IV, 11, 1295*b*, 34 segg.; IV, 12, 1296*b*, 38, è la costituzione in cui «la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme o almeno di una di esse» (tr. Viano, p. 194); ecc. Queste definizioni della *politia* ricorrono tutte in GUGLIELMO D'OCKHAM, *Dialogus* (in *Monarchia S. Romani Imperii*, ed. Goldast, [Frankfort, 1611-14, II], Pars III, Tr. I, vol. II, cap. 8, p. 796).

9. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 8, 1279*b*, 8 segg.

4. – Quale dei governi temperati sia migliore e quale dei governi viziati sia peggiore, e la relativa bontà o cattiveria delle altre specie, è cosa la cui discussione non riguarda il nostro presente proposito. Ci basti dunque di aver parlato anche troppo della divisione dei governi nelle loro specie e della definizione di ognuna di esse [10].

Capitolo IX. – *Sui metodi per stabilire una monarchia regia, e quale di questi metodi sia il più perfetto* [1]*; ed anche dei metodi di stabilire gli altri generi di regime o «politia», sia temperati che viziati.*

1. – Dopo aver fissati questi punti, dobbiamo adesso discutere i metodi di realizzare o stabilire la parte governante dello Stato. Poiché dalla migliore o peggiore natura di questi metodi, considerati come azioni [2] che emergono dalla natura del regime civile, dobbiamo anche inferire la causa efficiente per cui questi metodi e la parte governante stabilita da essi risulteranno più vantaggiosi per la *politia.*

2. – Noi stiamo considerando in questo libro le cause ed azioni per mezzo delle quali dev'essere stabilita nella maggior parte dei casi la parte governante dello Stato. E quindi, in

10. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 117-18, 172-73, scorge in questa relativa indifferenza di Marsilio nei confronti del tipo di governo, una conseguenza della sua affermazione della sovranità del *legislator* che è la *universitas civium* e dal quale tutti i governi debbono trarre il loro criterio di legittimità e funzionalità. Larga importanza alla discussione delle varie forme di governo attribuiscono invece Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, I, 2-5; Egidio Colonna, *De regimine principum*, lib. III, pars II, cap. 3, 4; Giovanni di Parigi, *De potestate reg. et pap.*, cap. 1.

1. D. Bigongiari, *Notes on the Text of the «Defensor Pacis»*, in «Speculum», VII (1932), p. 39 e A. Gewirth, *op. cit.*, vol. II, p. 28, n. 1 leggono sulla fede dei Mss. *perfectioris* invece che *perfectionis*, correzione da accettare.

2. D. Bigongiari, *Notes on the Text of the «Defensor Pacis»* cit., p. 40, e A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 28, n. 2, leggono sulla fede dei Mss. *actionum* invece di *actionibus*, e *provenientium* invece di *provenientibus*. Anche questa correzione è accettabile.

primo luogo, indicheremo il metodo o causa con cui questa parte è stata – benché raramente – istituita nel passato, in modo da distinguere questo metodo o azione e la sua causa immediata da quella con cui il governo dev'essere stabilito regolarmente e nella maggior parte dei casi e che noi possiamo provare per mezzo di dimostrazione umana. Difatti di quel primo metodo non si può dare invece nessuna comprensione certa per via dimostrativa. Questo metodo o azione, che è la causa immediata per cui sono state istituite nel passato la parte governante e le altre parti dello Stato e specialmente il sacerdozio, fu la volontà divina che comandò di farlo o per mezzo di un determinato oracolo di qualche creatura individuale, o forse immediatamente da sé stessa. Fu appunto con questo metodo che la volontà divina stabilì il governo del popolo di Israele nella persona di Mosè e di certi altri giudici dopo di lui, ed anche il sacerdozio nella persona di Aaron e dei suoi successori. Nei riguardi di questa causa e della sua libera azione, e per quanto concerne la ragione per cui operò o non operò in un certo modo o nell'altro, noi non possiamo perciò dir nulla per via dimostrativa, ma dobbiamo accettarla semplicemente per fede, indipendentemente dalla ragione. V'è però un altro metodo di stabilire i governi, che procede direttamente dalla mente umana, anche se forse precede anche, come causa remota, da Dio, il quale concede ogni governo umano, com'è detto nel capitolo XIX di Giovanni [3], e come afferma chiaramente l'Apostolo nel capitolo XIII della sua *Epistola ai Romani* [4], e Agostino nel *De civitate Dei*, libro V, capitolo XXI [5]. Però Dio non agisce sempre immediatamente; e, invero, nella maggior parte dei casi e quasi ovunque, Egli istituì i governi per mezzo delle menti umane alle quali ha concesso la volontà discrezionale di procedere a una tale istituzione. E stabilire, nei riguardi di questa causa, quale essa sia e quale sia il genere di azione con cui si deve procedere a tali istituzioni,

3. *Ioan.*, XIX, 11.
4. *Rom.*, XIII, 1.
5. AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 21 (PL, XLI, 167, e *Corp. SS. Eccl. Lat.*, vol. XL, 1, p. 256).

è cosa che si può indicare con umana certezza (dalla considerazione) di ciò che è peggio o meglio per la *politia*.

3. – Lasciando dunque da parte quel metodo di cui non possiamo avere una conoscenza certa per via dimostrativa, vogliamo presentare adesso, per prima cosa, quei metodi di istituire i governi, che sono effettuati immediatamente dalla volontà umana [6]; e quindi mostreremo quale di questi sia più certo e più semplice [7]. Così, dalla natura migliore di questo metodo noi potremo inferire quella sola causa efficiente dalla quale deve e può provenire [8]. Una volta stabiliti questi punti, risulterà, di conseguenza, anche la causa che deve muovere alla migliore istituzione e determinazione delle altre parti dello Stato [9]. E infine discuteremo l'unità del governo [10], donde risulterà anche evidente cos'è mai l'unità della città o Stato [11].

4. – Nel perseguire questo proposito, enumereremo dapprima i metodi di istituire la monarchia regia e parleremo delle loro origini. Poiché questa specie di governo sembra quasi connaturata in noi, e immediatamente vicina al governo della famiglia, come risulta chiaramente da quanto abbiamo detto nel capitolo III. Dopo aver definito questo punto, risulteranno poi chiari anche i metodi per stabilire le altre divisioni del governo.

Secondo Aristotele, *Politica*, libro III, capitolo VIII [12], vi sono cinque modi diversi per istituire la monarchia regia. Il primo si dà quando la monarchia viene istituita per una funzione determinata nei riguardi del governo della comunità – come per esempio per la condotta dell'esercito – e tanto con diritto di successione ereditaria, quanto solo per il periodo di vita di una persona singola. Fu appunto con

6. Cfr. § 4-6 (pp. 144-48).
7. Cfr. § 7 (p. 148).
8. Cfr. cap. XV, 1-3 (pp. 192-94).
9. Cfr. cap. XV, 4-10 (pp. 195-200).
10. Cfr. cap. XVII, 1-9 (pp. 222-28).
11. Cfr. cap. XVII, 11 (p. 229).
12. ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1284*b*, 35 segg.

questo metodo che Agamennone venne fatto capo dell'esercito dei Greci. E nelle comunità moderne questo ufficio è detto « capitanato » e « constabolario » [13]. Questo condottiero dell'esercito non ha potere giudiziario in tempo di pace, ma quando l'esercito sta combattendo una guerra ha l'autorità suprema di uccidere o di punire diversamente chi trasgredisca ai suoi ordini.

Un altro modo è quello per cui regnano certi monarchi asiatici, che ricevono il loro dominio per successione ereditaria, secondo la legge; ma questa legge è quasi come quella dei despoti perché è maggiormente rivolta al profitto del monarca che non completamente al profitto della comunità. Gli abitanti di quella regione sopportano questo governo «senza contristarsi»[14] per la loro natura barbarica e servile e per l'influenza della consuetudine. Ma pure questo governo è regio, perché è originario di quel paese e viene esercitato su dei sudditi volontari, forse perché gli antenati del monarca sono stati i primi abitatori della regione. Ma, in un certo senso, è anche tirannico, in quanto le sue leggi non sono volte assolutamente al beneficio comune, ma piuttosto a quello del monarca.

Un terzo metodo di governo regio si ha quando il governante riceve la sua autorità per elezione invece che per successione ereditaria, ma governa secondo una legge che non è fatta completamente per il beneficio comune ma piuttosto per quello del monarca, come la legge del tiranno. Aristotele chiamò perciò questa specie di governo « una tirannia elettiva » [15]; tirannia perché la legge era dispotica, ed elettiva perché non veniva esercitata contro la volontà dei sudditi.

13. Marsilio usa i termini *capitaneatus* e *constabiliaria*. Per il primo termine, che indica, in generale, la funzione del capo dell'esercito, cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. v.; per il secondo, che non figura nel Du Cange, cfr. i termini affini *constabularia* e *contestabiliaria*, che il *Glossarium* fa derivare dal *comes stabuli* = « custode della mensa reale ».

14. Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285*a*, 23.

15. Ivi, III, 14, 1285*a*, 32.

Un quarto modo è quello per cui un governante viene eletto con il diritto di successione ereditaria e governa secondo delle leggi che sono fatte assolutamente per il beneficio comune; questo metodo fu usato nei « tempi eroici », come dice Aristotele nel capitolo già citato [16]. Quei tempi furono chiamati « eroici » sia perché le costellazioni producevano allora degli uomini che erano creduti degli « eroi », cioè divini per loro eccellente virtù; o perché solo questi uomini, e non altri, venivano costituiti come governanti per le loro eminenti virtù e le loro azioni benefiche, poiché essi raccolsero insieme una moltitudine dispersa e l'adunarono in una comunità civile, oppure liberarono la regione dai suoi oppressori con la lotta e la forza delle armi; o ancora poiché comprarono quella regione o l'acquistarono in qualche modo appropriato e la divisero tra i sudditi. Insomma, questi uomini vennero creati governanti con il conseguente diritto di successione ereditaria per aver concesso dei grandi benefici o perché eccellevano in virtù sopra il resto della moltitudine, come disse lo stesso Aristotele nella *Politica*, libro V, capitolo V [17]. E in questa specie di monarchia Aristotele incluse forse anche quella nella quale un uomo viene eletto solo vita natural durante o anche per una sola parte della sua vita; oppure ce la fece comprendere per mezzo di questa e dell'altra che abbiamo chiamata « tirannia elettiva », perché presenta le caratteristiche di entrambe.

V'è poi un quinto modo di monarchia regia, quello per cui il governante è fatto signore (*dominus*) di tutti coloro che fanno parte della comunità, e dispone delle cose e delle persone secondo la sua volontà, proprio come il capo della famiglia dispone a suo arbitrio di tutto ciò che fa parte del suo patrimonio domestico [18].

5. – Per rendere più chiari questi concetti aristotelici, e per riassumere tutti i modi di stabilire gli altri generi di

16. Ivi, 1285*b*, 4.
17. Ivi, V, 10, 1310*b*, 10 segg.
18. Ivi, III, 16-17, 1287*a*, segg.

governo, diremo dunque che ogni governo viene esercitato su dei sudditi o volontari o involontari. Il primo è il genere dei governi ben temperati, il secondo quello dei governi viziati. Ma ognuno di questi generi si divide, a sua volta, in tre specie o generi, come abbiamo già detto nel capitolo VIII. E siccome una delle specie di governi ben temperati – e forse la più perfetta – è la monarchia regia, riassumiamo adesso le nostre affermazioni precedenti sui suoi vari generi o metodi, dicendo che il re o monarca o viene nominato dall'elezione degli abitanti o cittadini oppure ha ottenuto debitamente il potere di governare senza la loro elezione. Se l'ottiene senza elezione da parte dei cittadini, è perché egli o i suoi predecessori, dai quali ha avuto origine, hanno abitato per primi quella regione, o perché ha comperato la terra e la giurisdizione o l'ha acquistata con una giusta guerra o qualsiasi altro metodo legittimo, come un dono per qualche suo grande servizio. Ognuno di questi generi di monarchia partecipa tanto più del vero modo regale quanto più viene esercitato su dei sudditi volontari e secondo una legge fatta per il beneficio comune dei sudditi; ed ha invece tanto più l'aspetto di tirannia quanto maggiormente si allontana da questi caratteri, ossia, dal consenso dei sudditi e dalla legge istituita per il loro comune beneficio. Onde è scritto nella *Politica*, libro IV, capitolo VIII: « Queste », cioè le monarchie, « erano regie perché si reggevano sulla legge e regnavano su dei sudditi volontari; e invece tiranniche perché governavano dispoticamente e secondo il loro proprio parere »[19], ossia, secondo il parere dei monarchi. Questi due caratteri distinguono dunque il governo temperato da quello viziato, come risulta evidente dalla chiara affermazione di Aristotele; ma in senso assoluto o in grado maggiore, il vero criterio distintivo è appunto il consenso dei sudditi[20]. Ove poi il monarca che governa sia stato eletto dagli abitanti, dev'esserlo in uno di quei modi: e cioè con il diritto che gli succeda tutta la sua posterità oppure no. In quest'ultimo

19. Ivi, IV, 10, 1295*a*, 15.
20. Cfr. cap. VIII, 2.

caso, si possono avere però ancora dei modi diversi, a seconda che egli sia nominato soltanto per il tempo della sua vita, oppure per il tempo della sua vita e quello della vita di uno o più dei suoi successori, oppure nemmeno per tutto il tempo della vita sua o di quella di qualche suo successore, ma soltanto per un periodo di tempo determinato, come un anno o due, o più o meno. E inoltre egli può essere eletto ad esercitare ogni ufficio giudiziario, o invece per un solo ufficio, come quello di guidare l'esercito.

6. – Sia i monarchi regi eletti che quelli non eletti hanno in comune però la caratteristica di governare sopra dei sudditi volontari. Differiscono invece tra di loro in quanto i re non eletti governano dei sudditi meno volontari, e per mezzo di leggi meno politiche perché meno rivolte al vantaggio comune, come abbiamo già detto parlando dei barbari. Ma i re eletti governano, invece, su dei sudditi più volontari e per mezzo di leggi che sono più politiche, in quanto sono fatte, come abbiamo detto, in vista del vantaggio comune.

7. – Risulta chiaro da queste considerazioni – e risulterà ancora più evidente in séguito – che il genere di governo elettivo è superiore a quello non elettivo. Tale fu anche l'opinione di Aristotele in quel passo della *Politica*, libro III, capitolo VIII, che abbiamo già citato parlando di coloro che venivano istituiti come governanti nei tempi eroici [21]. Inoltre questo metodo di istituire i governi è quello che più persiste nelle comunità perfette. Perché infatti è necessario una volta o l'altra di ricondurre a questo tutti gli altri modi, mentre invece non si dà mai il caso opposto. Per esempio, se manca la successione ereditaria, o se, per qualche ragione, la moltitudine non può più sopportare questa famiglia e l'eccessiva malvagità del suo governo, e occorre rivolgersi al metodo elettivo che non può così mai venir meno, finché non venga meno la generazione degli uomini. Inoltre, soltanto con il metodo elettivo si può avere il governante migliore.

21. ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1285*b*, 2; e cfr. § 4 (p. 146).

Ed è bene che il governante sia l'uomo migliore della *politia*, giacché deve regolare gli atti civili di tutti gli altri.

8. – Il metodo per stabilire tutte le altre specie di governo temperato è dunque nella maggior parte dei casi quello elettivo; in taluni casi però il governante viene scelto per sorteggio [22], senza diritto di successione ereditaria. I governi viziati vengono invece stabiliti di solito con la frode o con la forza o con ambedue [23].

9. – Quale sia il migliore dei governi temperati, se la monarchia o una delle altre due specie, l'aristocrazia o la *politia*; e, ancora, quale sia la migliore monarchia, quella elettiva o quella non elettiva; e, ancora, se tra le monarchie elettive sia inferiore quella istituita con diritto di successione ereditaria o quella nella quale viene nominato soltanto un uomo senza tale diritto di successione (problema, questo, che si distingue a sua volta nei due seguenti: se sia meglio nominare il governante per tutto il tempo della sua vita o anche di quella di qualche suo successore, o, invece, per un certo periodo determinato, come un anno o due, o più o meno), sono tutti problemi che lasciano campo all'indagine e a un ragionevole dubbio. Ma si deve però sostenere senza alcun dubbio, secondo la verità e la manifesta opinione di Aristotele, che l'elezione è la regola più certa di ogni governo, come mostreremo in modo più compiuto nei capitoli XII, XVI e XVII di questo discorso [24].

10. – Non dobbiamo però dimenticare che moltitudini diverse, in diversi luoghi e tempi, si sono volte verso differenti generi di *politia* e di governo, come dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo IX [25]. I legislatori e gli

22. Ivi, II, 6, 1266*a*, 9; VI, 2, 1317*b*, 21; 1318*a*, 2. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 35, n. 1, ricorda che il sorteggio era usato anche nelle repubbliche comunali italiane; ad es., a Firenze, dopo il 1324, tale metodo era usato per l'elezione dei Priori.

23. Ivi, V, IV, 1904*b*, 8.

24. Cfr. capp. XII, 3; XVI, 11 segg.; XVII, 11 (pp. 167, 208, 229).

25. ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1284*b*, 39; 1285*a*, 19.

istitutori dei governi debbono fare attenzione a questo fatto. Poiché, come non tutti gli uomini sono inclinati alla migliore disciplina o studio, e perciò chi li dirige convenientemente non li indirizza alla acquisizione di questa disciplina ma di una qualsiasi buona disciplina per la quale sono più portati, così una moltitudine, in un certo tempo e luogo, può non esser inclinata ad accettare il tipo migliore di governo, e perciò si deve far ricorso a quel tipo temperato di governo che le è più appropriato. Per esempio, prima della monarchia di Giulio Cesare, il popolo romano non volle sopportare per lungo tempo nessun determinato monarca, né con diritto di successione ereditaria e neppure per il periodo di vita di un solo monarca. E ciò forse accadeva perché vi era allora tra loro un gran numero di uomini eroici degni di governare, sia considerati nei loro gruppi familiari che considerati individualmente.

11. – Risulta dunque chiaro da queste conclusioni che coloro i quali si domandano quale monarca sia migliore per la città o Stato, se chi governa per elezione o chi ha diritto di successione ereditaria, non pongono il problema nel modo giusto [26]. Perché piuttosto debbono chiedersi correttamente, per prima cosa, se sia migliore il monarca elettivo o quello non elettivo. E se è migliore quello elettivo, debbono ancora chiedersi se sia meglio quello che è nominato con diritto ereditario o quello che è nominato senza tale diritto. Poiché se è vero che un monarca non elettivo trasmette quasi sempre il governo ai suoi eredi, non possono invece farlo tutti i monarchi elettivi, ma soltanto quello che è nominato a governare con il diritto di successione ereditaria.

Queste siano dunque le nostre conclusioni sui metodi di stabilire i governi e sul fatto che l'elezione è il metodo assolutamente migliore.

26. Allusione possibile ad EGIDIO ROMANO (*De regimine principum*, lib. III, pars II, cap. 5) e ad AGOSTINO TRIONFO (*Summa de eccl. pot.*, [Augustae, 1473], qu. 35, aa. 6-7), che ponevano proprio in quei termini il problema del « monarca migliore ».

CAPITOLO X. – *Sulla distinzione dei significati del termine «legge» e quale sia il suo significato più proprio e che noi intendiamo.*

1. – Giacché abbiamo detto che l'elezione è il metodo migliore e più perfetto per stabilire i governi, dobbiamo ora indagare quale sia la sua causa efficiente, della quale esso deve provenire in tutto il suo valore. Infatti proprio da questo risulterà non solo la causa del governo eletto ma anche quella delle altre parti della *politia*. Un governo (come noi abbiamo dimostrato nel capitolo V di questo discorso) [1] deve infatti regolare gli atti civili umani, e farlo secondo una regola che è e deve essere la forma del governante in quanto tale. E di conseguenza noi dobbiamo indagare intorno a questa norma, se essa sia, che cosa sia, e perché sia. La causa efficiente di questa regola è infatti forse anche la stessa causa del governante.

2. – Presupponiamo però che sia l'esistenza di questa regola che viene detta «statuto» (*statutum*) o «consuetudine» (*consuetudinem*) o, con un termine comune, «legge» (*legem*), evidente di per sé per induzione in tutte le comunità perfette. E quindi dovremo mostrare per prima cosa che sia la legge [2]; poi indicheremo la sua causa e necessità finale [3]; e infine dimostreremo quale sia la persona o le persone e il genere di azione con cui la legge deve essere stabilita [4]; il che vorrà dire indagare sul suo legislatore o causa efficiente, alla quale riteniamo debba anche spettare di eleggere i governanti, così come mostreremo in séguito per via dimostrativa [5]. Da tutto ciò dovrà anche risultare evidente la materia o soggetto della suddetta regola che abbiamo chiamato legge [6]. Poiché

1. Cfr. cap. V, 7 (p. 125).
2. Cfr. § 3-6.
3. Cfr. cap. XI (pp. 155-65).
4. Cfr. capp. XII-XIII (pp. 165-85).
5. Cfr. cap. XV, 2 (p. 192).
6. Cfr. capp. XIV, XV, 3 (pp. 185-92; 194).

questa materia è la parte governante, la cui funzione consiste nel regolare gli atti politici o civili degli uomini secondo la legge.

3. – Seguendo questo procedimento, noi dobbiamo dunque distinguere, per prima cosa, i significati o intenzioni di questo termine « legge », per evitare che i suoi diversi significati possano generare confusione. In uno dei suoi molteplici significati, « legge » significa infatti un'inclinazione naturale sensitiva verso qualche azione o passione. Ed è questo il senso in cui l'usò l'Apostolo quando disse nel capitolo VII della *Epistola ai Romani*: « Ma vedo un'altra legge nelle mie membra che si oppone alla legge della mia mente »[7]. In un altro senso, questo termine « legge » indica ogni abito produttivo e in generale ogni forma, esistente nella mente, di cosa producibile, dalla quale, come da un esemplare o misura, derivano le forme delle cose prodotte dall'arte. Questo è il modo in cui fu usato il termine nel capitolo XLIII di *Ezechiele*: « Questa è la legge della casa... E queste sono le misure dell'altare »[8]. In un terzo senso, « legge » indica la regola che contiene i moniti per gli atti umani comandati secondo che essi siano ordinati alla gloria od alla punizione nel mondo futuro. In questo senso appunto la legge mosaica fu detta legge in una certa parte, così come è chiamata legge nella sua totalità la legge evangelica. Onde l'Apostolo disse di queste leggi nella sua *Epistola agli Ebrei*: « Perché è trasformato il sacerdozio, è necessario che si muti anche la legge »[9]. In questo senso il nome « legge » viene anche usato per indicare la disciplina evangelica nel capitolo I di Giacomo: « Chi mirerà addentro nella perfetta legge della libertà, ed in essa persevererà... questi nel suo fare sarà beato »[10]. Ed è appunto in questo senso del termine « legge » che tutte le religioni (*sectae*)[11], come quelle di Maometto o

7. *Rom.*, VII, 23.
8. *Ezech.*, XLIII, 12-13.
9. *Hebr.*, VII, 12.
10. *Iac.*, I, 25.
11. Cfr. cap. V, 10 (p. 127).

dei Persiani, sono chiamate « leggi » in tutto o in parte, benché tra di esse soltanto quella mosaica e quella evangelica, ossia, la cristiana, contengano la verità. Così, anche Aristotele chiamò « leggi » le religioni, quando disse, nel libro II della sua *Filosofia*: « Le leggi mostrano quanto sia grande la forza della consuetudine »[12], ed anche nel libro XII della stessa opera: « Le altre dottrine furono aggiunte sotto forma di miti per persuadere molti uomini ad ubbidire alle leggi e a ciò che è vantaggioso »[13]. Nel suo quarto e più familiare significato, questo termine « legge » indica poi la scienza o dottrina o universale giudizio di quanto è giusto e civilmente vantaggioso e del suo opposto[14].

4. – Presa in quest'ultimo senso, la legge può però esser considerata in due modi. Nel primo, può essere considerata in sé, in quanto essa mostra soltanto quel che è giusto o ingiusto, vantaggioso o nocivo; e in quanto tale, è detta scienza o dottrina del diritto. Si può poi considerare la legge ancora in un altro modo, secondo che per la sua osservanza venga dato un precetto coattivo legato ad una punizione o una ricompensa da attribuire in questo mondo, o secondo che venga tramandata per mezzo di un tale precetto; e solo quando è considerata in tale modo viene chiamata « legge » e lo è propriamente[15]. Fu appunto in questo senso che

12. ARISTOTELE, *Metaphysica*, II, 3, 995*a*, 4.

13. Ivi, XII, 8, 1074*b*, 3.

14. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 133, traccia un illuminante confronto con le definizioni di « legge » date da Tommaso d'Aquino, il quale distingue la « legge naturale » derivata « per partecipazione », dalla « legge eterna », che è la ragione divina (*Summa theologica*, II, 1, qu. 91, a. 2), la « legge umana » derivata da quella naturale per deduzione e determinazione (*Summa theologica*, II, 1, qu. 91, a. 4 ad 1), e la « legge divina » derivata in parte dalla « legge eterna » e in parte dalla « legge umana » (*Summa theologica*, II, 1, qu. 98, a. 5; qu. 100, a. 1; II, II, qu. 57, a. 2 ad 3).

15. Si noti l'insistenza di Marsilio sulla funzione coercitiva considerata come carattere essenziale della legge. Tale concezione, che vale tanto per la legge umana quanto per quella divina, ma in due mondi e in due sensi diversi, dà un carattere recisamente pragmatico e positivo alla dottrina marsiliana sulla legge che si distacca notevolmente dalla dottrina degli altri scrittori politici contemporanei e del secolo precedente, che aveva invece insistito sulla ragionevolezza e sulla giustizia intrinseca della legge (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, 1, qu. 96, a. 4 Resp.;

Aristotele la definì nell'ultimo libro dell'*Ethica*, capitolo VIII, quando disse: « La legge ha una forza coattiva perché è un discorso che nasce da una certa prudenza e intendimento »[16]. La legge, dunque, è « un discorso » o espressione, che nasce da « una certa prudenza » o dall'« intendimento » politico; ossia, un'ordinanza fatta dalla prudenza politica intorno alle cose giuste o vantaggiose ed al loro opposto, e « che ha forza coattiva », e, cioè, per la cui osservanza viene emanato un comando che si è costretti ad osservare, oppure che è emanata per mezzo di tale comando.

5. – Perciò non tutte le vere conoscenze delle cose giuste e civilmente benefiche sono delle leggi, ove non siano state emanate mediante un comando coattivo che ne imponga l'osservanza, o non siano state fatte per mezzo di un comando, anche se poi una tale vera conoscenza è certo necessaria per avere una legge perfetta. Invero, anche delle conoscenze false delle cose giuste e benefiche diventano talvolta delle leggi[17], se viene emanato il comando di osservarle o vengono fatte per mezzo di un tale comando. Ed un esempio lo troviamo nei paesi di certi barbari, che fanno osservare come norma giusta che un omicida sia assolto dalla sua colpa e dalla punizione civile purché paghi una certa somma per tale delitto[18]. Ora, questa norma è però assolutamente ingiusta e, di conseguenza, le leggi di questi barbari non

EGIDIO COLONNA, *De regimine principum*, lib. III, pars II, cap. 26; DANTE, *Monarchia*, II, 5; GUGLIELMO D'OCKHAM, *Dialogus*, pars I, lib. VI, cap. 100 [p. 630]). Sulle fonti rispettive di questa concezione e di quella marsiliana, cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 133-34.

16. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, X, 9, 1180*a*, 21.

17. Sicché il requisito essenziale della legge consiste appunto nel carattere coercitivo formale del « comando » che, come tale, è indipendente dalla « verità » o « giustizia » del suo contenuto. Si noti come qui la tesi marsiliana sia in aperto contrasto con la concezione di origine ciceroniana (cfr. *De legibus*, I, 6, § 18; II, 5, §§ 11 segg.) alla quale si ispiravano gli autori citati nel n. 15 e che rappresenta una continua costante della speculazione politica medioevale.

18. È l'istituto del « guidrigildo », ossia la *compositio* dovuta in caso di omicidio, sotto forma di una pena pecuniaria che l'uccisore di un uomo libero ed i suoi parenti dovevano pagare ai parenti dell'ucciso per riscattarsi dalla vendetta.

sono assolutamente perfette. Sicché, nonostante che abbiano la forma propria, cioè, un comando coercitivo che impone di osservarle, mancano però di una condizione debita, ossia del debito e giusto ordinamento di giustizia.

6. – Sotto questo significato di « legge » sono comprese tutte le regole sulle cose giuste e civilmente vantaggiose che sono state stabilite dall'autorità umana, come le consuetudini, gli statuti, i plebisciti, le decretali [19], e tutte le altre simili che, come abbiamo detto, sono fondate sull'autorità umana.

7. – Non dobbiamo però trascurare che, sia la legge evangelica che quella mosaica, e forse anche le altre religioni, possono essere considerate e confrontate, in diversi modi in tutto o in parte, in rapporto con gli atti umani per lo stato del mondo presente o di quello futuro; e perciò esse cadono o sono cadute fino ad oggi, o cadranno ancora, sotto il terzo significato di legge, e talvolta anche sotto l'ultimo, come mostreremo più compiutamente nei capitoli VIII e IX del II discorso [20]. E di queste leggi, alcune sono vere, mentre altre sono false favole e vane promesse.

È dunque chiaro, secondo quanto abbiamo detto, che v'è una regola o legge degli atti civili umani; ed è anche chiaro che cosa essa sia.

CAPITOLO XI. – *Sulla necessità di fare le leggi, intese nel loro senso più proprio; e che nessun governante quantunque virtuoso o giusto può governare senza le leggi.*

1. – Dopo aver così distinti questi vari significati di « legge », vogliamo adesso mostrare il fine o necessità della legge nel suo ultimo e più proprio significato. Il fine principale è la giustizia civile e il vantaggio comune; il secondario

19. Cfr. cap. XIII, 5; II discorso, cap. XXVIII, 29 (pp. 181; 698).
20. Cfr. II discorso, capp. VIII, IX (pp. 332, 343).

è la sicurezza dei governanti, specialmente di coloro che hanno il diritto di successione ereditaria e la lunga durata del governo. La prima necessità della legge è dunque questa: è necessario stabilire nella *politia* quella cosa senza la quale non è possibile fare dei giudizi civili completamente giusti, e con la quale invece questi giudizi sono debitamente fatti e preservati da ogni difetto fino dove è umanamente possibile. Ora, questa cosa è la legge; e poiché il governante è destinato a fare i giudizi civili, però secondo la legge, la sua istituzione è necessaria nella *politia*. La premessa maggiore di questa dimostrazione è quasi evidente di per sé stessa, ed è assai vicina alle proposizioni indimostrabili. E la sua certezza del resto può e deve essere ora intesa dal capitolo V, paragrafo 7, di questo discorso [1]. Proveremo ora, invece, la premessa minore nel modo seguente: « Per fare un buon giudizio è necessario un giusto sentimento dei giudici ed una vera conoscenza delle cose che debbono esser giudicate; mentre invece i loro opposti corrompono i giudizi civili ». Se, infatti, il giudice subisce un sentimento perverso, come l'odio, l'amore, l'avarizia, questo sentimento perverte il suo desiderio. Ma questo sentimento viene escluso dal giudizio, che ne risulta quindi preservato, quando il giudice o governante è tenuto a pronunziare i giudizi secondo la legge, poiché la legge è priva di qualsiasi sentimento perverso. Difatti, la legge non è stata fatta per esser utile all'amico o nociva al nemico, ma in universale, per tutti coloro che compiono degli atti civili buoni o cattivi. Tutte le altre cose sono quindi per la legge estranee ed accidentali; ma non sono però ugualmente estranee per il giudice. Le persone implicate in un giudizio possono infatti essere amiche o nemiche, utili o nocive per chi giudica, e possono dargli un dono o fargli una promessa; e in tal modo possono far sorgere nel giudice un desiderio che perverte il suo giudizio. Di conseguenza, non si deve mai affidare per quanto è possibile nessun giudizio alla discrezione del giudice, ma dev'essere invece determinato dalla legge e pronunziato secondo la legge.

1. Cfr. cap. V, 7 (p. 125).

2. – Tale fu anche l'opinione di Aristotele che nella *Politica*, libro III, capitolo IX, si domanda se sia meglio per una *politia* esser governata dall'uomo migliore senza la legge oppure dalle leggi migliori; e risponde che «è migliore», cioè più capace di giudicare, «ciò che manca assolutamente dell'elemento passionale», ossia del sentimento che può pervertire il giudizio, «di quello cui le passioni sono connaturate. La legge non ha questo elemento», ossia la passione o sentimento, «che invece deve avere necessariamente ogni anima umana»[3]; ed egli dice appunto «ogni», senza eccettuare nessuno e neppure i virtuosi. Questa opinione egli la esprime, del resto, anche nella *Rhetorica*, libro I, capitolo I. «Più di tutto» si esige che niente venga mai lasciato alla discrezione del giudice, che lo giudichi indipendentemente dalla legge, «poiché il giudizio del legislatore», e, cioè, la legge, «non è parziale», cioè non viene fatto in considerazione di qualche singolo uomo, «ma concerne delle materie universali e future. Ora il giudice e il magistrato giudicano di cose presenti e determinate, nelle quali intervengono spesso l'amore, l'odio e il vantaggio privato, sì che essi non possono vedere sufficientemente la verità, ma invece mirano nei loro giudizi al loro proprio piacere o dispiacere privato»[4]. E dice ancora la stessa cosa nel medesimo libro, capitolo II: «Non possiamo dare lo stesso giudizio quando siamo tristi e quando siamo gioiosi, quando amiamo e quando odiamo»[5].

3. – Ma il giudizio può essere pure corrotto per l'ignoranza dei giudici, anche se costoro hanno una buona intenzione o sentimento. Ma questo peccato o difetto viene appunto escluso e rimediato dalla legge, poiché nella legge è definito in modo quasi perfetto che cosa sia giusto o ingiusto, van-

2. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 41, n. 1, ritiene che questa affermazione di Marsilio sia rivolta contro l'arbitrio giudiziario delle magistrature cittadine o dei poteri signorili dell'Italia contemporanea.

3. Aristotele, *Politica*, III, 15, 1286*a*, 17.

4. Aristotele, *Rhetorica*, I, 1, 1354*b*, 4 segg.

5. Ivi, I, 2, 1356*a*, 14.

taggioso o dannoso, nei riguardi di ogni singolo atto civile umano. Una tale definizione non potrebbe certo esser compiuta in modo così adeguato da un singolo uomo, indipendentemente anche dal suo grado d'intelligenza. Poiché nessun uomo singolo, e forse neppure tutti gli uomini di una determinata epoca, potrebbe mai scoprire o ricordare tutti gli atti civili definiti nella legge; e, invero, quanto dissero di questi atti i loro primi indagatori e tutti gli uomini di quello stesso tempo che li osservarono, fu cosa ben modesta e imperfetta che fu completata soltanto in séguito, per mezzo delle aggiunte compiute dai successivi indagatori. E ciò può esser facilmente mostrato dall'esperienza, mediante l'aggiunta, la sottrazione o addirittura talvolta il completo cambiamento, che furono apportati nelle leggi in età diverse o anche in periodi diversi della stessa età.

La verità di quanto abbiamo detto l'attesta, del resto, lo stesso Aristotele, nella *Politica*, libro II, capitolo II, quando dice: « Non dobbiamo ignorare che si deve osservare per lungo tempo e per molti anni, durante i quali non rimane certo del tutto celato se queste cose furono buone » [6], ossia quelle misure che debbono essere stabilite come leggi. E dice ancora la stessa cosa nella *Rhetorica*, libro I, capitolo I: « Le leggi vengono fatte dopo lunga considerazione » [7]. Ma ciò è confermato anche dalla ragione, giacché fare le leggi richiede prudenza, come già visto a proposito della definizione della legge; e la prudenza esige una lunga esperienza, la quale, a sua volta, richiede un lungo tempo. Onde leggiamo nel libro IV dell'*Ethica*: « Un segno di quanto abbiamo detto è che mentre i giovani possono diventare geometri ed essere istruiti e sapienti in tali scienze, non sembra invece che possano diventare prudenti. E la causa è che la prudenza è fatta di singole cose che divengono note solo mediante l'esperienza; ma un giovane non può essere esperto, poiché l'esperienza richiede molto tempo » [8]. Di conseguenza, quello

6. ARISTOTELE, *Politica*, II, 5, 1264*a*, 12.
7. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 1, 1354*b*, 3.
8. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 9, 1142*a*, 12.

che un uomo singolo può scoprire o conoscere da sé, sia nella scienza delle cose giuste e civilmente vantaggiose, sia nelle altre scienze, è poco o nulla. E inoltre, anche quanto osservano gli uomini di una sola epoca è cosa imperfetta in confronto a quanto viene osservato durante molte epoche; sicché Aristotele, parlando della scoperta della verità in ogni arte e disciplina, così dice nella sua *Philosophia*, libro II, capitolo I: « Un uomo singolo », cioè un singolo scopritore di qualsiasi arte o disciplina, « vi contribuisce », cioè scopre da sé solo, « poco o nulla, ma riunendo insieme i contributi di tutti si ha qualcosa di grande » [9]. Questo passo è ancora più chiaro nella traduzione dall'arabo, ove leggiamo quanto segue: « Ognuno di essi », cioè, ognuno degli scopritori di qualsiasi arte o disciplina, « comprende poco o nulla della verità. Ma quando si saranno messi insieme tutti coloro che hanno raggiunto una certa comprensione, ciò che ne risulterà sarà di una certa quantità » [10]. Cosa, questa, che si può facilmente vedere nel caso dell'astrologia [11].

È appunto in questo modo, ossia mediante il mutuo aiuto degli uomini, e aggiungendo le scoperte più recenti a quelle più antiche, che sono state perfezionate tutte le arti e le discipline. E Aristotele lo indica appunto figuratamente, riferendosi alla scoperta della musica, nello stesso passo che abbiamo già citato, quando disse: « Se non ci fosse stato Timoteo ci mancherebbe molta melodia; ma se non ci fosse stato Frines non ci sarebbe stato neppure Timoteo » [12], cioè

9. ARISTOTELE, *Metaphysica*, II, 1, 993*b*, 2.

10. Per la traduzione latina dal testo arabo, cfr. *Aristotelis opera* (ed. Manardus), Venetiis, 1560, vol. IV, fol. 47*v*.

11. A proposito delle conoscenze astrologiche di Marsilio, cfr. l'esplicito *incipit* di una probabile raccolta di canoni sulle tavole di Giovanni di Linerius: « *Explicit canon super tabula magistri Johannis acta Parisius anno Christi et communicata Mediolani per magistrum Marxilium de Padua magistro Symoni de Moronis 1327, die 17° novembris* », citate da L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1934), III, 260 (e cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 22, n. 17). E si ricordino i rapporti documentati tra Marsilio e Pietro d'Abano (a proposito del quale cfr. soprattutto B. NARDI, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, Milano, 1921).

12. ARISTOTELE, *Metaphysica*, II, 1, 993*b*, 15 (D. BIGONGIARI, *Notes on the Text of the Defensor Pacis* cit., p. 42, aggiunge giustamente « non » prima di *Phrynis*).

Timoteo non sarebbe stato così perfetto nella melodia se non vi fossero state prima le melodie scoperte da Frines. Averroè espone queste parole nel modo seguente, nel libro II del suo *Commento*: « Ed è evidente quanto egli », cioè Aristotele, « dice in questo capitolo. Poiché nessuno può scoprire da solo la maggior parte delle arti pratiche o considerative », ossia, speculative, « perché queste possono essere completate solo per l'aiuto che un precedente investigatore dà a colui che lo segue » [13]. Ed Aristotele dice ancora la medesima cosa nel libro II degli *Elenchi*, ultimo capitolo [14], a proposito della scoperta della retorica e di tutte le altre discipline, ad eccezione dell'invenzione della logica il cui completo sviluppo egli attribuisce unicamente a sé stesso senza la scoperta o l'aiuto di qualche predecessore; nel che veramente Aristotele sembra essere stato un caso davvero unico tra tutti gli uomini. Ed egli dice ancora la medesima cosa nel libro VIII dell'*Ethica*, capitolo I: « Due persone sono più capaci di agire e di intendere » (aggiungi: di quanto non lo sia uno solo). Ma se lo sono due, allora anche più di due persone, considerate sia successivamente che nello stesso tempo, possono certo fare di più di quel che fa un uomo solo. E questo è quanto dice appunto Aristotele nei riguardi del nostro presente argomento, nel libro III, capitolo IX, della *Politica*: « Sembrerebbe davvero strano che un uomo solo, giudicando con due soli occhi e due soli orecchi, ed agendo con due sole mani e due soli piedi, potesse percepire meglio di quanto non possano fare molti con molti di questi organi » [16]. In quanto dunque la legge è un occhio composto di molti occhi, ossia la comprensione scrutinata di molti che intendono, per evitare di errare nei giudizi civili e per giudicare rettamente, è meglio che questi giudizi siano fatti secondo la legge che non secondo la discrezione dei giudici. E appunto per questa ragione è dunque necessario istituire la legge, se le *politie* debbono

13. AVERROÈ, *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam*, lib. II, cap. 1, in *Aristotelis Opera* (ed. Manardus), Venetiis, 1560, vol. IV, fol. 49r.
14. ARISTOTELE, *Sophist. Elench.*, 34, 183*b*, 34 segg.
15. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1, 1155*a*, 16.
16. ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287*b*, 26.

essere ordinate nel modo migliore nei riguardi di quanto è giusto e civilmente vantaggioso; perché proprio per mezzo della legge i governi civili vengono preservati dall'ignoranza e dal sentimento perverso dei giudici. Ma questa era appunto la premessa minore della dimostrazione con la quale abbiamo cercato fin dall'inizio del capitolo di provare la necessità delle leggi. E quanto poi al metodo con cui dev'essere decisa o giudicata quella lite o causa civile che non è definita dalla legge, ne discuteremo nel capitolo XIV di questo discorso [17].

Le leggi sono dunque necessarie per escludere la malizia e l'errore dai giudizi civili o sentenze dei giudici.

4. – Per queste ragioni Aristotele consigliò di non concedere a nessun giudice o governante il potere discrezionale di emanare giudizi o comandi senza la legge, su quegli affari civili che potevano essere definiti dalla legge. Onde egli dice nel libro IV dell'*Ethica*, capitolo V, nel trattato sulla giustizia: « Perciò non permettiamo che un uomo governi, se non secondo la ragione » [18], cioè secondo la legge; e Aristotele ne diede la stessa ragione che abbiamo già addotta, e, cioè, il sentimento pervertito che può sorgere in lui. Nella *Politica*, libro III, capitolo VI, egli dice poi inoltre: « Il primo dubbio rende evidente soltanto questo: occorre che le leggi fatte giustamente siano sovrane » [19], cioè che il governante deve governare secondo le leggi. E ancora, nello stesso trattato, libro III, capitolo IX, egli disse: « Chi comanda che governi l'intelletto, sembra perciò ordinare che governino Dio e le leggi; ma chi comanda che governi un uomo », ossia, senza la legge, secondo la sua propria discrezione, « vi aggiunge anche la bestia » [20]; e poco oltre ne indicò anche la ragione: « Perciò la legge è la ragione senza appetito » [21], quasi per dire che la legge è la ragione o conoscenza priva di appetito,

17. Cfr. cap. XIV, 3-6 (pp. 186-88).
18. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 6, 1134*a*, 35. Il testo aristotelico non dice però *sed secundum rationem*, ma semplicemente *sed rationem*.
19. ARISTOTELE, *Politica*, III, 11, 1288*b*, 1.
20. Ivi, III, 16, 1287*a*, 28.
21. Ivi, 1287*a*, 32.

cioè di qualsiasi sentimento. La stessa opinione egli ripeté poi anche nel libro I della *Rhetorica*, capitolo I: « È dunque assai meglio che le leggi fatte giustamente determinino il maggior numero di materie possibile e ne lascino il minimo numero possibile ai giudici »[22]; dandone appunto la ragione che abbiamo già addotto, ossia di escludere dai giudizi civili la malizia e l'ignoranza dei giudici che non possono mai nascere nella legge, mentre possono invece sorgere nel giudice, come abbiamo già mostrato. E Aristotele si esprime ancor più chiaramente nella *Politica*, libro IV, capitolo IV: « Dove le leggi non governano », cioè, dove i governanti non governano secondo le leggi, « non c'è *politia* », ossia, aggiungi, « regime temperato ». « Poiché le leggi debbono governare tutto »[23].

5. – Ci resta adesso da mostrare l'altra ragione per cui tutti i governanti dovrebbero governare secondo la legge e non senza la legge, e soprattutto quei monarchi che regnano con successione ereditaria; ossia, affinché i loro governi possano esser più sicuri e durare più a lungo. Questa fu appunto la seconda ragione della necessità delle leggi che abbiamo indicato all'inizio del capitolo. Poiché, quando i governanti governano secondo la legge, i loro giudizi sono salvati da quel difetto che deriva dall'ignoranza o dal sentimento perverso. E perciò quei governanti che sono regolati tanto per sé stessi quanto in relazione ai loro cittadini sudditi, sono meno soggetti alle sedizioni, e, di conseguenza, anche alla distruzione dei loro governi; nella quale potrebbero invece incorrere se agissero male, secondo il loro proprio arbitrio, come dice chiaramente Aristotele nella *Politica*, libro V, capitolo V: « Poiché un regno corre ben raramente il pericolo di essere distrutto dalle forze esterne; e la sua dissoluzione deriva invece, nella maggior parte dei casi, da cause interne. E questo dissolvimento può avvenire in due modi: l'uno quando coloro che partecipano al potere governante entrano

22. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 1, 1354*a*, 32.

23. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 4, 1292*a*, 32. Si noti che « *temperata* » = « regime temperato » è una aggiunta di Marsilio.

in conflitto tra di loro, l'altro quando tentano di governare in modo tirannico, sforzandosi di esser padroni di troppe cose e contro la legge. Ma ora non si hanno più regni, ma se mai monarchie e tirannidi »[24].

6. – Qualcuno potrebbe però avanzare un'obiezione, dicendo che l'uomo ottimo è privo sia d'ignoranza che di sentimento perverso[25]. Ma gli risponderemo che un tale uomo esiste solo assai raramente[26], e che in ogni modo non è mai uguale alla legge, come abbiamo già provato fondandoci su Aristotele, la ragione e la esperienza sensata. Infatti, non c'è anima che non provi talvolta qualche sentimento perverso. E questo possiamo crederlo sul fondamento di *Daniele*, capitolo XII; poiché qui è scritto che « vennero due anziani presi da un malvagio pensiero contro Susanna, per ucciderla »[27]. Ora, costoro erano due vecchi, sacerdoti e giudici del popolo in quell'anno; eppure prestarono una falsa testimonianza contro di lei, perché non aveva voluto sottomettersi alla loro iniqua concupiscenza. Ma se degli « anziani » e degli uomini vecchi – che sono proprio quelli di cui si potrebbe meno pensarlo – si lasciarono corrompere dalla loro viziosa concupiscenza, che pensare degli altri uomini? E quanto non saranno corrotti più facilmente dall'avarizia o da altri perversi sentimenti? Certo nessun uomo, per quanto virtuoso, può esser così libero dalla passione perversa e dall'ignoranza, come lo è la legge. Sicché è più sicuro che i giudizi civili siano regolati dalla legge invece che affidarli alla discrezione del giudice, indipendentemente da quanto egli sia virtuoso.

7. – Ma supponiamo pure, benché sia cosa rarissima o impossibile, che esista un governante così eroico che non

24. Ivi, V, 10, 1312*b*, 38.

25. Cfr. ivi, III, 13, 1284*a*, 3 segg.; III, 17, 1288*a*, 15 segg. (E cfr., come suggerisce Previté-Orton [p. 45, n. 5], DANTE, *Monarchia*, I, 11, 13).

26. Cfr. cap. XVI, 17 (p. 213). E cfr. lo stesso motivo in GUGLIELMO D'OCKHAM, *Dialogus*, pars III, tr. I, lib. II, cap. 6 (p. 795).

27. *Prophetia Danielis*, XIII, 28.

trovino luogo in lui né passione né ignoranza. Che diremo però dei suoi figli, che sono dissimili da lui e i quali, governando secondo il proprio arbitrio, commetteranno degli eccessi che avranno come risultato la loro privazione del governo? Qualcuno potrebbe forse dire che il padre, che è il migliore degli uomini, non consegnerà loro il governo; ma non si può prestare ascolto a questa obiezione per due ragioni: la prima, perché non è nel potere del padre il diritto di privare i figli della successione, dal momento che il governo è un possesso ereditario della sua famiglia; e la seconda, perché, se anche fosse in potere del padre il diritto di trasferire il governo a chiunque voglia, non ne priverebbe mai i figli, anche se essi fossero malvagi. Onde Aristotele nel libro III della *Politica*, capitolo IX, così risponde a questa obiezione: « È difficile crederlo », cioè che il padre priverà i figli del governo, « perché richiederebbe una virtù maggiore di quella di cui è capace la natura umana »[28]. Perciò è meglio per i governanti che essi siano regolati e limitati dalla legge piuttosto che fare dei giudizi civili secondo il proprio arbitrio. Poiché quando essi agiranno secondo la legge, non faranno mai nulla di male o di reprensibile, e quindi il loro governo sarà più sicuro e più duraturo.

8. – Tale fu anche il consiglio che Aristotele dette a tutti i governanti, ma al quale essi prestano davvero scarsa attenzione. Com'egli disse nella *Politica*, libro V, capitolo VI: « Meno sono le cose di cui i governanti divengono padroni », ossia, senza la legge, « tanto più a lungo deve durare ogni governo; poiché essi », cioè i governanti, « divengono così meno dispotici, più giusti nel loro modo di comportarsi e sono meno odiati dai loro sudditi »[29]. E qui Aristotele adduce la testimonianza di un certo re molto prudente, di nome Teopompo, che lasciò di sua volontà una parte del potere che gli era stato affidato. Sicché abbiamo ritenuto conveniente citare questa frase di Aristotele per la singola-

28. ARISTOTELE, *Politica*, III, 15, 1286*b*, 26.
29. Ivi, V, 11, 1313*a*, 20.

rità di questo principe e la sua eccellente virtù, quasi inaudita in ogni altro caso, in tutti i tempi. Ecco cosa disse Aristotele: « Teopompo moderò », cioè diminuì il suo potere, che forse sembrava eccessivo, « tra l'altro con l'istituzione dell'ufficio degli efori; e diminuendo il suo potere, aumentò nel tempo il suo regno », cioè lo rese più duraturo; e quindi in tal modo non lo fece minore ma più grande. E dicono che, quando la moglie gli chiese « se non si vergognasse di dare ai suoi figli un regno più piccolo di quello che aveva ricevuto da suo padre », rispondesse: « Affatto, perché glielo lascio più duraturo » [30]. O voce eroica che nasce dall'inaudita prudenza di Teopompo, voce che dovrebbe essere ascoltata da tutti coloro che desiderano avere la pienezza di potere sui loro sudditi, fuori delle leggi! Molti governanti sono stati distrutti proprio per non averla ascoltata. E noi stessi abbiamo visto che per non aver prestato ascolto a questa voce, un regno certo non dei più piccoli dei nostri tempi è andato quasi in rovina, quando il suo governante volle imporre ai suoi sudditi una tassa insolita e fuori della legge [31]. Risulti dunque chiaramente da quanto abbiamo detto che le leggi sono necessarie nelle *politie*, se queste debbono essere ordinate in modo assolutamente giusto e se i loro governi debbono durare più a lungo.

CAPITOLO XII. – *Sulla causa efficiente dimostrabile delle leggi umane, ed anche su quella causa che non può essere provata per via dimostrativa; il che vuol dire compiere un'indagine sul legislatore. Onde appare che chiunque è istituito per elezione deriva la sua autorità solo da questa elezione, indipendentemente da ogni altra conferma.*

1. – Si deve adesso parlare di quella causa efficiente delle leggi che può esser dimostrata; perché non intendo discutere adesso quel modo di istituire le leggi che può essere effet-

30. Ivi, 1313a, 26.

31. Allusione alle leghe formate dai nobili francesi nel 1314 contro Filippo il Bello a causa dell'aumento indebito delle tasse.

tuato da un atto o oracolo immediato di Dio senza intervento dell'arbitrio umano, o che è già stato effettuato nel passato; come avvenne – abbiamo detto – nel caso dell'istituzione della legge mosaica [1], della quale però non voglio trattare neppure in quanto contiene dei comandi che riguardano gli atti civili per lo stato della vita presente. Ma tratterò soltanto dell'istituzione di quelle sole leggi e governi che derivano immediatamente dall'arbitrio della mente umana.

2. – Diciamo dunque, per cominciare, che può spettare ad ogni cittadino di scoprire la legge intesa quasi materialmente, nel suo terzo senso, come la scienza di ciò che è giusto e civilmente vantaggioso [2], benché tale indagine possa esser svolta e compiuta più appropriatamente, e nel modo migliore, da quelli che, per essere più anziani e sperimentati negli affari pratici, sono appunto detti « uomini prudenti » [3], che non da uomini dediti alle arti meccaniche, i quali debbono dedicare tutti i loro sforzi per procurarsi il necessario per vivere. Però, siccome la vera conoscenza o scoperta di ciò che è giusto e civilmente vantaggioso e dei suoi opposti, non è ancora la legge, intesa in quel primo significato del termine per cui diviene la misura degli atti umani civili, finché non venga emesso un precetto coattivo che ne obblighi l'osservanza, o la legge non venga emanata per mezzo di un tale comando da chi possa e debba con la sua autorità punire i suoi trasgressori [4], dobbiamo dire ora sùbito a chi spetti l'autorità di emanare un tale comando e di punire i

1. Cfr. cap. IX, 2 (p. 142).

2. Cfr. cap. X, 3 (p. 152). E si noti che questa è in realtà la « prima » suddivisione del « quarto » significato della « legge ».

3. Lo Scholz (il quale cita Dino Compagni, *Cronica*, I, 4; II, 8 [*Rerum Italicorum Scriptores*, vol. IX, parte II, pp. 16 segg., 99 e n. 3], e R. Davidson, *Geschichte von Florenz* [Berlin, 1922], Bd. 4, I, p. 60) pone in relazione quest'idea di Marsilio con il nome *prudentes* attribuito nei comuni italiani ai cittadini incaricati di funzioni deliberative (cfr. R. Scholz, *ed. cit.*, p. 63, n. 1). A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 44, n. 3, pure accettando il suggerimento dello Scholz, ricorda anche la concezione aristotelica della « prudenza » (in *Ethica Nicomachea*, VI, 8, 1141*b*, 23 segg.).

4. Cfr. cap. X, 4-5 (pp. 153-54).

suoi trasgressori. Ma ciò vuol dire indagare chi sia il legislatore o autore della legge.

3. – Diciamo dunque, d'accordo con la verità e l'opinione di Aristotele, nella *Politica*, libro III, capitolo VI [5], che il legislatore, o la causa prima ed efficiente della legge, è il popolo o l'intero corpo dei cittadini o la sua « parte prevalente » (*pars valentior*), mediante la sua elezione o volontà espressa con le parole nell'assemblea generale dei cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. Con il termine « parte prevalente », intendo prendere in considerazione non solo la quantità ma anche la qualità delle persone in quella comunità per la quale viene istituita la legge [6]; e il suddetto corpo dei cittadini o la sua

5. ARISTOTELE, *Politica*, III, 11, 1281*a*, 39 segg.

6. I Mss. più recenti e le prime edizioni a stampa del *Defensor pacis* falsavano la concezione marsiliana della *valentior pars* omettendo le parole *personarum et qualitate* e quindi interpretavano questo concetto in un senso puramente maggioritario. Del resto, questo concetto di *valentior pars* è stato certamente quello più discusso e tormentato dagli studiosi e dagli interpreti di Marsilio proprio perché costituisce indubbiamente un termine essenziale di giudizio per la valutazione generale dell'atteggiamento politico. Sicché non meraviglia che se ne siano date le interpretazioni più lontane e contrastanti e che le parole, sempre ricorrenti nel testo del *Defensor pacis*, siano state intese e rese nelle diverse lingue con termini e vocaboli che ci illuminano già da sé stessi sulla portata filologica e critica del problema da esse presentato. Così, mentre ad esempio il FRANCK (*Réformateurs et publicistes de l'Europe*, Moyen Age, Renaissance, Paris, 1864, p. 203), il REIZLERS (*Die literarischen Widersacher der Päpeste zur Zeit Ludwig des Baiers* cit., Leipzig, 1874, pp. 30 segg., 193 segg.), il GIERKE (*Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1881, III, p. 579), il BEZOLD (*Die Lehre des Volkssouveränität während des Mittelalters* cit., in « Historische », XXXVI [1876], pp. 316 segg.), il VILLARI (*Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »* in « Nuova Antologia », serie V, vol. CLXIV [1913], p. 17), il GUGGENHEIM (*Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, in « Historische Vierteljahschrift », VII [1904], p. 351), lo STIEGLITZ (*Die Staatstheorie des Marsilius von Padua: ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre*, Leipzig, 1914, pp. 16 segg.), il GENTILE (*La Filosofia*, Milano, s. d., p. 156), il DE LAGARDE (*Marsile de Padue ou le premier théoriciem de l'état laïque* cit., p. 184), l'EMERTON (*The « Defensor Pacis » of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1920), il MACKINNON (*History of modern liberty*, London-New York, 1906, vol. I, p. 381), lo SCHOLZ (*Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, in « Zeitschrift für Politik », I [1907], fol. I, p. 74) e l'ALLEN (*Marsilius of Padua and mediaeval secularism* in « *The social and political ideas of some great mediaeval thinkers* », London, 1923, pp. 181 segg.) hanno inteso vedere

parte prevalente è appunto il legislatore, sia che faccia la legge da sé stesso o invece ne attribuisca la funzione a qualche persona o persone le quali però non sono né possono essere il legislatore in senso assoluto, ma lo sono invece solo in

nella *pars valentior* marsiliana il principio di una maggioranza numerica, altri scrittori, come lo SCHWABB (*Johannes Gerson*, Würzburg, 1859, p. 31), il LABANCA (*Marsilio da Padova e Martin Lutero*, Padova, 1882, p. 141), il VALOIS (*Jean de Jandun et Marsile de Padoue*, in « Histoire litteraire de la France », vol. XXXIII [1906], pp. 575 segg.), il VADALÀ-PAPALE (*Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, in *Studi giuridici a F. Schupfer*, Torino, 1898, p. 80), il CAPPA LOGORA (*La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino, 1906) e il CODACCI-PISANELLI (in *Scritti di diritto pubblico*, Città di Castello, 1900, p. 116), hanno invece sostenuto che essa sia soltanto la parte più competente ed influente della comunità, ed altri ancora, come lo JANET (*Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1887, I, p. 158), il PICECE (*La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia »*, Napoli, 1921, parte II, p. 525) e il NIMIS (*Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*, Mannheim, 1897) e, sostanzialmente, anche il BATTAGLIA (*Marsilio da Padova e la fil. pol. del m. e.*, Firenze, 1928, pp. 81 segg.), hanno cercato di conciliare il criterio quantitativo della maggioranza col criterio qualitativo ricorrendo al principio della rappresentanza, per cui pochi, delegati dalla maggioranza, operano per la universalità. Gli studi del PREVITÉ-ORTON (*Marsilio of Padua. Doctrines* in « The English historical Review », XXXVIII, n. 149 [1923], p. 1), che hanno appunto documentato la presenza in tutti i Mss. più antichi delle parole *personarum et qualitate*, hanno contribuito ad avvalorare il criterio dell'accordo tra l'aspetto quantitativo e qualitativo che, già posto in chiaro rilievo dal BATTAGLIA (*Marsilio da Padova e la fil. pol. del m. e.* cit., pp. 86-7), soprattutto nelle sue relazioni con la prassi politica effettiva dei comuni italiani, è stato ora compiutamente definito dal GEWIRTH (*Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 182-96) il quale ha però sottolineato come la *valentior pars* corrisponda alla quasi totalità dei cittadini e rappresenti come la sua parte nettamente prevalente. Quanto al modo in cui il concetto marsiliano è stato reso nelle lingue moderne, si noti che lo JANET (*Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* cit., p. 460) ha tradotto *valentior pars* con *la meilleure partie*, lo SCHWAB (*Johannes Gerson* cit., p. 31) con *der einflussreichere Theil*, il LABANCA (*Marsilio da Padova e Martin Lutero* cit., p. 141) con « la parte più valente », l'ALLEN (*Marsilio of Padua and Mediaeval Secularism* cit., p. 181) con *effective majority*, il MCILWAIN (*The Growth of Political Thought in the West*, New York, 1932, pp. 301-3) con *dominant*, il SABINE (*A History of Political Theory*, New York, 1937, p. 295) con *prevailing*, l'EDMAN e lo SCHNEIDER (*Fountainheads of Freedom*, New York, 1941, p. 269) con *worthier*, il MACKINNON (*The Origins of the Reformation*, London, 1939, p. 61) con *more numerous and estimable*, il DEMPF (*Sacrum Imperium*, München, 1929, p. 435) con *stärkerer Mehrheit*, il VALOIS (*Marsilius of Padua* cit., p. 575) con *la plus notabb partie*, il PIOVANO (*Il « Defensor pacis » di Marsilio da Padova*, in « La Scuola cattolica », serie V, XXII [1922], p. 167) con « la parte più notevole », il DE WULF (*Histoire de la Philosophie médiévale*, Paris, 1925, vol. II, p. 209) con *élite*, e il MOSCA (*Storia delle dottrine politiche*, Bari, 1939, p. 102) con « la più cospicua », mentre il PREVITÉ-ORTON (*Marsilio of Padua. Doctrines* cit., p. XVI) ha suggerito di tradurre *valentior* con

senso relativo e per un periodo di tempo particolare e secondo l'autorità del primo legislatore. E dico poi, in conseguenza di questo, che le leggi e qualsiasi altra cosa stabilita per mezzo di elezione debbono ricevere la loro necessaria approvazione da parte della stessa autorità prima e non di qualche altra, checché ne sia di certe cerimonie o solennità che non sono necessarie per l'« essere » (*esse*) delle cose elette, ma soltanto per il loro « esser bene » (*bene esse*), poiché l'elezione non sarebbe certo meno valida anche se non venissero compiute queste cerimonie. Inoltre, alle leggi delle altre cose stabilite per mezzo di elezioni debbono essere apportate aggiunte, sottrazioni, mutamenti totali, interpretazioni e sospensioni, solo da parte di questa stessa autorità, e solo in quanto le esigenze di tempo e di luogo o le altre circostanze rendano opportuna qualcuna di queste azioni per il vantaggio comune. E le leggi debbono essere promulgate e proclamate dopo la loro istituzione, sempre da parte di questa autorità, in modo che nessun cittadino o straniero che manchi di osservarle possa esser scusato per la sua ignoranza.

4. – Chiamo « cittadino », secondo quanto dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitoli I, III e VII, colui che partecipa secondo il suo proprio rango alla comunità civile, al governo o alla funzione deliberativa o giudiziaria [7]. Ma questa

weighter, segulto in questo da F. W. COKER (*Readings in Political Philosophy*, New York, 1938, p. 246) e da A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., *passim*. I traduttori tedeschi Kunzmann e Kusch usano invece *Mehrheit*.

Con il vocabolo « prevalente » da noi usato, si è voluto appunto rendere per quanto è possibile nella lingua italiana il duplice significato quantitativo e qualitativo implicito nel *valentior* marsiliano. Del resto anche il volgarizzamento italiano del 1363 rende *valentior pars* con «la parte più valsente» (cfr. Firenze, *Biblioteca Laurentiana*, Plut. 44, cod. 26, fol. 29*r*).

Per l'analisi delle fonti filosofiche, teologiche giuridiche e istituzionali, sottintese dal concetto marsiliano di *pars valentior*, cfr. soprattutto F. BATTAGLIA, *op. cit.*, pp. 81-90 e A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 182-198.

7. ARISTOTELE, *Politica*, III, 1, 1275*a*, 22; 1275*b*, 19; III, 3, 1277*b*, 33; III, 13, 1283*b*, 42. E si noti come Marsilio accetti dalla tradizione aristotelica (cfr. *Politica*, III, 1, 1275*a*, 8) e dalla tradizione del diritto romano (cfr. IRNERIO, *Summa codicis*, III, 1 [ed. H. Fitting, Berlin, 1894], p. 47) e dal pensiero politico del secolo precedente (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, I, qu. 98, a. 6 ad 2), l'esclusione dei « bambini,

definizione esclude appunto dal novero dei cittadini i fanciulli, gli schiavi, gli stranieri e le donne, sebbene questa esclusione avvenga secondo un modo diverso. Difatti i figli dei cittadini sono anch'essi cittadini in prossima potenza, perché manca loro soltanto il requisito dell'età. La parte prevalente dei cittadini dev'essere poi valutata secondo l'onorevole costumanza delle *politie*, oppure può essere determinata secondo la dottrina di Aristotele esposta nel libro IV, capitolo II, della *Politica* [8].

5. – Dopo aver così definito il cittadino e la parte prevalente dei cittadini, torniamo adesso al nostro proposito, e, cioè, a dimostrare che l'autorità umana di far le leggi spetta soltanto a tutto il corpo dei cittadini o alla parte prevalente di essi. La nostra prima prova è la seguente: l'autorità umana assolutamente prima di fare o stabilire le leggi spetta soltanto a quegli uomini dai quali possono provenire le ottime leggi. Ma costoro sono appunto gli uomini che costituiscono il corpo dei cittadini, oppure la parte prevalente di essi e che rappresenta l'intero corpo; non è infatti facile e non è possibile che tutte le persone si accordino in un'unica decisione, poiché alcuni hanno una natura deforme [9], che è in disac-

schiavi, stranieri e donne » dal numero dei cittadini. Tuttavia egli si allontana nettamente dall'atteggiamento esclusivo di Aristotele che non considera cittadini neppure gli artigiani e i contadini (cfr. *Politica*, VII, 9, 1329*a*, 6; 10, 1330*a*, 26-32), riconoscendo a queste « parti » pieno diritto di appartenenza alla *universitas civium* (cfr. cap. XIII, 3-4 [pp. 178-80]).

8. Ivi, VI, 3-4, 1318*a*, 3 segg. Con questo riferimento all'« onorevole costumanza delle *politie* », Marsilio allude certamente a quel tipo di combinazione tra l'elemento quantitativo e qualitativo che veniva osservato da alcuni comuni italiani per determinare la composizione del « maggior consiglio » (cfr. *Statuto del Comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, ed. A. Gloria [Padova, 1873], m. 1, 1 I pp. 5-6); e il *Costituto del Comune di Siena dell'anno 1262*, ed. L. Zdekauer [Milano, 1897], I, p. 385 [p. 146]). E a proposito di questa « onorevole costumanza », cfr. F. BATTAGLIA, *op. cit.*, pp. 87-89 e A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defensor of Peace* cit., vol. I, pp. 196-99.

9. Questo termine « orbata » (che abbiamo reso con necessaria approssimazione con il vocabolo « deforme ») corrisponde al concetto aristotelico di πήρωμα (o anche πήρωσις, ἀναπηρία) largamente usato nelle opere fisiche di Aristotele per indicare una certa « anormalità » o « deformità » che si verifica solo in via eccezionale e straordinaria. Per l'uso aristotelico del termine, cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v.; e per l'uso di *orbatio* negli scritti medioevali, cfr. soprattutto TOMMASO D'AQUINO, *In Ethica*,

cordo con la decisione comune, per ignoranza o per malizia. Ma il vantaggio comune non dev'essere però impedito o trascurato per dei reclami irragionevoli o il contrasto di questi uomini. Sicché, l'autorità di stabilire le leggi spetta soltanto a tutto il corpo dei cittadini o alla loro parte prevalente.

La prima proposizione di questa dimostrazione è assai vicina alle verità note per sé stesse, benché la sua forza e la sua certezza definitiva possa essere assunta da quanto si è detto nel capitolo V di questo discorso [10]. La seconda proposizione, e, cioè, che la legge ottima può essere fatta soltanto dall'ascolto e il comando dell'intera moltitudine dei cittadini, posso poi provarla supponendo, d'accordo con Aristotele, *Politica*, libro III, capitolo VII, che è legge ottima come quella che viene fatta per il vantaggio comune dei cittadini. Come dice Aristotele: «È probabilmente giusto», nelle leggi, «ciò che è utile alla città ed alla comunità dei cittadini» [11]. E che ciò si possa ottenere nel modo migliore solo da parte di tutto il corpo dei cittadini o dalla loro parte prevalente, lo proverò così: poiché si può giudicare in modo più certo la verità e notare con maggior diligenza l'utilità comune di ciò a cui tende con l'intelletto e col sentimento tutto l'intero corpo dei cittadini. Difatti, un difetto presente in qualche legge proposta può esser certo meglio notato da un maggior numero di cittadini che da una sua parte, giacché ogni tutto, o almeno ogni tutto corporeo è maggiore per massa e per virtù di una qualsiasi sua parte considerata separatamente [12].

lib. I, lect. 14, n. 170; ed anche ALBERTO MAGNO, *In Ethica*, lib. I, tr. VII, cap. 7, e GIOVANNI DI JANDUN, *Quaest. in Metaphys.*, lib. II, qu. 4 (fol. 25).

10. Cfr. cap. V (pp. 121-30).

11. ARISTOTELE, *Politica*, III, 13, 1283*b*, 40. La parola «forse» è dovuta ad un equivoco della traduzione di Guglielmo di Moerbeke, il quale tradusse l'ἴσως del testo aristotelico con «forte» mutando così notevolmente il senso della frase.

12. Sull'uso marsiliano di questo argomento della superiorità del «tutto» nei confronti della «parte», nonché sui suoi precedenti teorici e storici, cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 212-19. È interessante notare che Guglielmo d'Ockham respinse questo concetto fondandosi sul principio che la «totalità», essendo una somma di «individui», non può esser più infallibile di ciascuno dei suoi

Inoltre, l'utilità di una legge viene meglio notata dall'intera moltitudine, perché nessuno reca danno a sé stesso scientemente [13]. Chiunque può infatti vedere se una legge proposta torni a vantaggio di una o di più persone piuttosto che a beneficio degli altri o della comunità, e può protestare contro di essa; ma questo non accadrebbe se la legge fosse fatta da una sola persona o da poche persone che prendessero in considerazione più il loro vantaggio privato che non quello della comunità. E questa posizione è anche sostenuta dagli argomenti che abbiamo avanzato nel capitolo IX di questo discorso, a proposito della necessità delle leggi [14].

6. – Un altro argomento per la conclusione principale è poi il seguente: l'autorità di fare le leggi spetta soltanto a colui il quale, facendole, farà sì che le leggi siano meglio osservate o addirittura assolutamente osservate. Ma tale è soltanto il corpo di tutti i cittadini; e dunque spetta ad esso l'autorità di far le leggi. La prima proposizione di questa dimostrazione è assai vicina a quelle evidenti per sé stesse, poiché una legge sarebbe evidentemente inutile ove non fosse osservata. Onde Aristotele disse nella *Politica*, libro IV, capitolo VII: « Non è una buona disposizione delle leggi, quando queste sono ben fatte ma non vengono ubbidite » [15]. Ed egli disse pure, nel libro VI, capitolo VI: « Non giova a nulla formare delle opinioni sulle cose giuste e non condurle a fine » [16]. La seconda proposizione la provo nel modo seguente: tutti i cittadini osservano meglio quella legge che ciascuno ritiene di essersi imposto. Ma tale è appunto quella legge emanata mediante l'ascolto e il comando dell'intera moltitudine dei cittadini. La prima proposizione di questo prosillogismo è quasi evidente di per sé stessa, poiché siccome

membri considerati separatamente (*Dialogus*, pars I, libro V, capp. 25, 35 [pp. 495, 506]). E cfr. a questo proposito G. DE LAGARDE, *L'Idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume de Ockham*, in « Bulletin of the International Commitee of Historical Sciences », IX (1937), p. 444.

13. Cfr. § 8, n. 20 (p. 175).
14. Cfr. cap. IX, (p. 142).
15. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 8, 1294*a*, 3.
16. Ivi, VI, 8, 1322*a*, 5.

« lo Stato è una comunità di liberi », com'è scritto nella *Politica*, libro III, capitolo IV [17], ogni cittadino dev'essere libero e non sopportare l'altrui « dispotismo », ossia un dominio servile. Ma ciò non accadrebbe se uno o pochi cittadini facessero le leggi di loro propria autorità per tutto il corpo dei cittadini; e coloro che facessero le leggi in tale modo sarebbero dei dispotici nei confronti degli altri. Sicché una tale legge – indipendentemente da quanto fosse buona – potrebbe essere sopportata solo con riluttanza o addirittura non potrebbe neppure essere sopportata da tutto il resto dei cittadini che sono la parte più vasta, e costoro reclamerebbero contro di essa per esser costretti a sopportare un oltraggio, e siccome non sono stati chiamati a partecipare alla sua istituzione, non la osserverebbero. Invece una legge fatta mediante l'ascolto e il consenso di tutta la moltitudine, anche se fosse meno utile, sarebbe prontamente osservata e sostenuta da ogni cittadino, perché ciascuno riterrebbe di essersela imposta da sé, e quindi non avrebbe ragione di protestare contro di essa, ma dovrebbe piuttosto sopportarla di buon animo [18]. La seconda proposizione del primo sillogismo io posso poi provarla anche in quest'altro modo: il potere di far osservare le leggi spetta soltanto a colui al quale spetta anche la forza coercitiva nei confronti di chi le trasgredisce; ma tale è appunto tutto il corpo dei cittadini o la sua parte prevalente, e perciò soltanto ad esso spetta l'autorità di fare le leggi.

7. – La conclusione principale può essere poi provata ancora così: quella materia pratica nella cui debita istituzione consiste in massima parte la comune sufficienza dei cittadini in questa vita, e la cui cattiva istituzione comporta un danno per la comunità, dev'essere istituita soltanto da tutto il

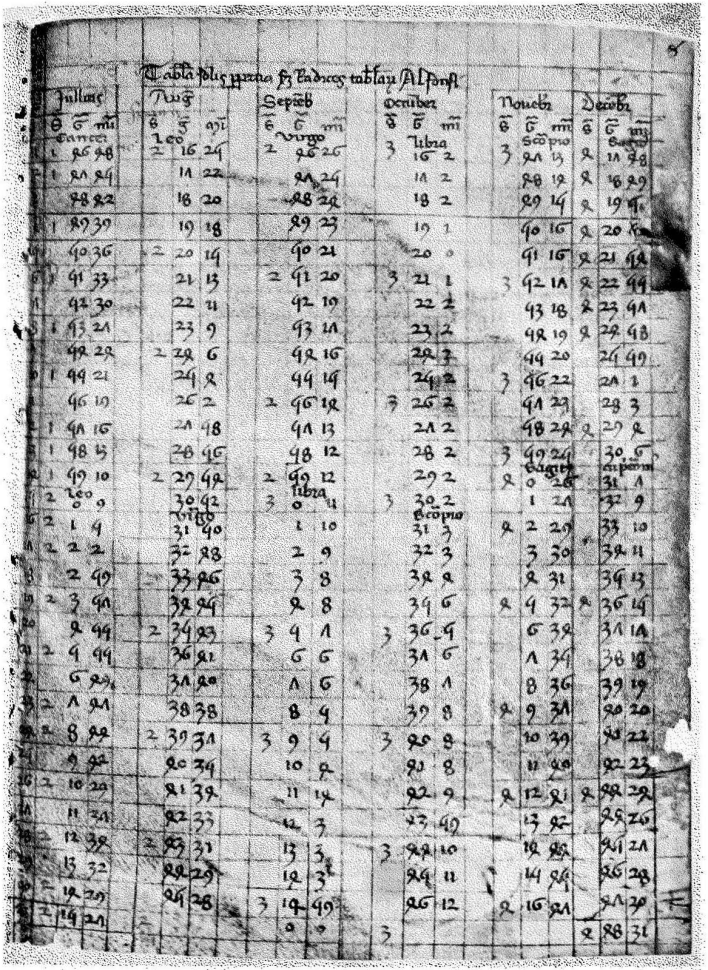
17. Ivi, III, 6, 1279*a*, 21.

18. Sicché il carattere essenziale della libertà civile consiste per Marsilio nella derivazione delle leggi dai cittadini e nel fatto che esse esprimono la loro volontà; e non più soltanto, come nella maggior parte degli altri scrittori aristotelici medioevali, nella maggiore o minore corrispondenza tra il fine del governante e il vantaggio comune dei cittadini.

corpo dei cittadini. Ma tale è appunto la legge; e quindi la istituzione della legge spetta soltanto a tutto il corpo dei cittadini. La premessa maggiore di questa dimostrazione è quasi evidente di per sé, ed è fondata sulle verità immediate che abbiamo stabilito nei capitoli IV e V di questo discorso. Infatti gli uomini si riunirono nella comunità civile per potere ottenere ciò che era vantaggioso e sufficiente per la vita e per evitare l'opposto. E quindi tutte le cose che possono riguardare il vantaggio o il danno di tutti debbono essere conosciute e udite da tutti in modo che siano capaci di conseguire ciò che è vantaggioso ed evitare ciò che è dannoso. Ora, queste cose sono appunto le leggi, come già era presupposto nella premessa minore. E infatti una larga parte di tutta la comune sufficienza degli uomini consiste appunto nelle leggi giustamente fatte, mentre invece sotto le leggi inique nasce un'insopportabile schiavitù, l'oppressione, e la miseria dei cittadini, il cui risultato finale è la distruzione della *politia*.

8. – Ancora, e questa è come un'abbreviazione e un sommario delle nostre precedenti dimostrazioni: l'autorità di far le leggi o spetta soltanto a tutto il corpo dei cittadini, come abbiamo già detto, oppure spetta soltanto ad un solo uomo o a pochi uomini. Ma questa autorità non può spettare certamente ad un solo uomo, per le ragioni che abbiamo date nel capitolo XI [19] e nella prima dimostrazione addotta nel presente capitolo; poiché, per ignoranza, malizia, o ambedue le cose, quest'uomo solo potrebbe fare una legge iniqua che mirasse più al suo vantaggio privato che a quello della comunità, e quindi la legge diverrebbe tirannica. Per la stessa ragione, l'autorità di fare le leggi non può spettare neppure a pochi uomini; poiché essi potrebbero peccare come nel caso precedente, facendo una legge che mirasse al vantaggio di pochi e non al vantaggio comune, come possiamo vedere nel caso delle oligarchie. L'autorità di far le leggi spetta dunque a tutto il corpo dei cittadini o alla sua parte preva-

19. Cfr. cap. XI (pp. 155-65).



(*Villani*)

La chiusa delle *Tabulae Astronomicae*
(Bologna, Biblioteca Universitaria, cod. *Lat.* 1369 (2614), fol. 8 *a*)

lente, proprio per la ragione opposta. Poiché, siccome tutti i cittadini debbono essere misurati dalla legge secondo la giusta proporzione, e nessuno consapevolmente si danneggia o desidera di essere trattato ingiustamente [20], ne segue che tutti o la maggior parte desiderano una legge che conduca al vantaggio comune dei cittadini.

9. – Con queste stesse dimostrazioni si può anche provare che l'approvazione, interpretazione e sospensione delle leggi e tutte le altre cose stabilite nel paragrafo 3 [21] del presente capitolo, spettano all'autorità del solo legislatore. E lo stesso si può ritenere di ogni altra cosa stabilita per elezione. L'autorità di approvare o disapprovare spetta infatti a colui che ha l'autorità prima di eleggere, o a colui al quale egli abbia concesso questa autorità di eleggere; altrimenti, infatti, se una parte potesse dissolvere ciò che è stato stabilito dal tutto, la parte sarebbe maggiore del tutto, o almeno uguale al tutto.

Descriveremo nel seguente capitolo il metodo da seguire per radunarsi insieme allo scopo di fare le leggi.

Capitolo XIII. – *Su alcune obiezioni contro quanto è stato detto nel capitolo precedente; loro confutazione e più ampia esposizione del nostro proposito* [1].

1. – Qualcuno potrebbe però dubitare della verità di quanto abbiamo detto per affermare che non spetta al corpo dei cittadini l'autorità di fare o istituire le leggi. La prima obiezione è che non dovrebbero mai fare la legge coloro che sono nella loro massima parte cattivi e privi di discernimento. Questi due peccati, l'ignoranza e la cattiveria, dovrebbero infatti essere estranei al legislatore, giacché fu proprio per evitare la loro influenza nel giudizio civile che noi abbiamo

20. Cfr. cap. I, 7 (p. 110).
21. Cfr. § 3 (p. 167).

1. Cfr. cap. IX (p. 142).

sostenuto, nel capitolo IX di questo discorso [2], la necessità della legge. Ma il popolo o l'intero corpo dei cittadini è soggetto a questi peccati, perché sembra che gli uomini siano nella loro maggior parte cattivi e stolti infatti, « Infinito è il numero degli stolti » [3], come è detto nel capitolo I dell'*Ecclesiaste*. Un'altra obiezione è che risulta molto difficile metter d'accordo le opinioni di molte persone poco sensate e malvage; il che invece non accade nel caso di poche e virtuose persone. È quindi più utile che la legge sia fatta da pochi che non da tutto il corpo dei cittadini o dalla loro superflua maggioranza. Per di più, in ogni comunità civile gli uomini sapienti e dotti sono ben pochi in confronto alla moltitudine degli indotti. E siccome la legge viene fatta in modo assai più utile dagli uomini sapienti e dotti che non dagli uomini indotti e rozzi, sembra dunque che l'autorità di far leggi spetti ai pochi e non ai molti o a tutti. Inoltre è del tutto inutile che più uomini facciano ciò che possono fare anche pochi; e siccome la legge può esser fatta dai sapienti – che sono pochi – sarebbe del tutto inutile che venisse occupata in questo còmpito l'intera moltitudine e la sua parte prevalente.

2. – Da quanto abbiamo già presupposto come principio di tutto ciò che dobbiamo dimostrare in questo libro, ossia, che tutti gli uomini desiderano una vita sufficiente e fuggono l'opposto [4], noi abbiamo dimostrato, nel capitolo IV, la necessità dell'associazione civile degli uomini, in quanto proprio per mezzo di questa associazione possono raggiungere quella loro sufficienza che non potrebbero mai ottenere senza di essa. Onde Aristotele così dice nella *Politica*, libro I, capitolo I: « V'è in tutti gli uomini un impulso naturale verso una tale comunità » [5], cioè verso la comunità civile. E da questa verità ne consegue immediatamente un'altra che viene

2. *Eccl.*, I, 15.
3. Cfr. cap. IV, 2 (p. 118).
4. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253*a*, 29.
5. Ivi, IV, 12, 8296*b*, 14. E si noti che, mentre in Aristotele il termine πολιτεία (*politia*) indica evidentemente la « costituzione », Marsilio intende la *politia* come se significasse lo « Stato ».

presentata nella *Politica*, libro IV, capitolo X, cioè, che « bisogna che quella parte della città che desidera il mantenimento della " *politia* prevalga su quella che non lo vuole " »[6]. Poiché non si dà mai che una certa cosa possa esser desiderata per la stessa natura specifica dalla maggior parte dei suoi membri individuali, e che insieme immediatamente se ne si desideri anche la distruzione; poiché un tale desiderio sarebbe vano. E invero, coloro che non vogliono il mantenimento della *politia* vanno considerati tra gli schiavi e non tra i cittadini, come certi stranieri; onde Aristotele dice nella *Politica*, libro VII, capitolo XIII: « ... insieme con i sudditi si uniscono sùbito quanti nel paese desiderano introdurre novità », e quindi aggiunge: « È impossibile che vi siano tante persone nel governo », cioè ribelli o che non si curano di vivere una vita civile, « da poter prevalere su tutti gli altri »[7], cioè coloro che vogliono condurre una vita politica (*politizare*). Perché questo sia impossibile, è evidente; ché altrimenti la natura errerebbe o verrebbe meno nella maggior parte dei casi. Se dunque la moltitudine prevalente vuole che la *politia* perduri, come ci sembra di aver detto bene, vuole anche ciò senza di cui lo Stato non potrebbe perdurare. Ma tale è appunto quella regola delle cose giuste e civilmente vantaggiose, tramandate con un precetto, e che viene chiamata « legge »; poiché « è impossibile che la città aristocratizzante », e, cioè, governata secondo virtù, « non sia ben ordinata dalle leggi », com'è detto nella *Politica*, libro IV, capitolo VII [8]

6. Ivi, VII, 14, 1322*b*, 29 segg. Si noti che Marsilio capovolge completamente il senso della frase di Aristotele che suona così: « L'uguaglianza esige che i simili abbiano gli stessi diritti ed è difficile che possa sussistere una città la cui costituzione è fondata sulla violazione della giustizia, perché in questo caso insieme con i sudditi si schiererebbero immediatamente quanti nel paese desiderano solo introdurre novità; di contro, è impossibile che coloro che fanno parte del governo siano così numerosi da potersi imporre con la forza sulla massa dei cittadini » (cfr. ARISTOTELE, *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, p. 314). Sulle ragioni di questo fraintendimento, dovuto probabilmente ad una errata interpretazione del termine *politemate* (πολιτεύματι), cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, pp. 433-34.

7. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 8, 1293*b*, 42.

8. Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 199*a*, 9 segg.; *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1099*b*, 20-24. E a proposito di questa dottrina e delle sue implicazioni teoriche nei confronti delle altre correnti del pensiero contemporaneo,

e come abbiamo dimostrato nel capitolo XI di questo discorso. La moltitudine prevalente della città vuole dunque avere la legge; oppure, in caso contrario, la natura e l'arte sarebbero difettose nella maggior parte dei casi [9]; ma noi sappiamo dalla scienza naturale che ciò è impossibile.

Insieme a queste verità manifeste, io accetto anche l'idea comune alla mente umana che «ogni tutto sia maggiore della sua parte», il che è vero tanto nei riguardi della grandezza o massa che nei riguardi della virtù pratica e dell'azione. Onde risulta necessariamente evidente che tutto il corpo dei cittadini o la loro parte prevalente – che dobbiamo considerare come la stessa cosa – possono discernere quanto dev'essere scelto e quanto dev'essere respinto meglio di come non possa farlo ogni sua parte presa separatamente.

3. – Ora che abbiamo stabilito queste verità ovvie, ci è anche facile confutare le obiezioni con le quali taluno potrebbe sforzare di provare che la funzione legislativa non spetta a tutto il corpo dei cittadini o alla loro parte prevalente, ma bensì solo a certi pochi. E per quanto concerne la prima obiezione, si conceda pure che l'autorità di far le leggi non spetta a coloro che sono nella maggior parte dei casi poco sensati e malvagi; ma quando si vuole aggiungere che è tale tutto il corpo dei cittadini, dobbiamo negarlo. Poiché

cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, pp. 435 segg. Il Gewirth, pur notando che la premessa generale assunta da Marsilio («che il desiderio naturale non può mai essere vano e inutile») è comune ad una larga parte della tradizione aristotelica (da Averroè ad Alberto Magno, da Tommaso d'Aquino a Sigeri di Brabante e a Giovanni di Jandun), sottolinea però soprattutto gli stretti legami tra questa concezione e la tesi sostenuta da Giovanni di Jandun nelle *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae* (Venetiis, 1525), libro I, qu. 4 (fol. 4 P-Q) e nelle *Quaestiones de anima*, libro III, qu. 10; e ne trae importanti conclusioni per quanto concerne il rapporto storico e teorico tra Marsilio e il cosiddetto «averroismo politico». (Ma a proposito di questo aspetto dell'«averroismo» di Marsilio cfr. anche E. TROILO, *L'averroismo di Marsilio da Padova*, in *Marsilio da Padova: Studi raccolti nel VI centenario della morte*, Padova, 1942, pp. 64 segg., e B. NARDI, *La filosofia del medio evo nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI [1947], pp. 223-24). Tuttavia, lo stesso concetto di «averroismo politico» è piuttosto generico ed equivoco.

9. ARISTOTELE, *Politica*, III, 11, 1282*a*, 17.

la maggior parte dei cittadini non sono né malvagi né privi di discernimento nella maggior parte delle occasioni e del tempo; ma tutti, o almeno la maggior parte di essi, sono sani di mente e di ragione ed hanno un giusto desiderio della *politia* e delle cose che sono necessarie affinché essa perduri, quali sono appunto le leggi e gli altri statuti o costumanze, come abbiamo già mostrato. Difatti, benché non ogni cittadino e neppure la maggior parte di essi sia capace di scoprire le leggi, pure ogni cittadino può giudicare ciò che è stato scoperto e che gli è stato proposto da qualcun altro, e può discernere quel che vi dev'essere aggiunto, tolto o mutato. Perciò, se quel termine « privo di discernimento », che è contenuto nella premessa maggiore, viene inteso come se significasse che chi, nella sua maggior parte, non è capace di scoprire la legge da sé stesso, non deve neppure stabilirla, dobbiamo sùbito negarlo perché assolutamente falso, come ci testimoniano l'induzione sensibile ed Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo VI. Per induzione noi possiamo infatti vedere che molti uomini giudicano giustamente della qualità di una pittura, di una casa, di una nave e di altre opere dell'arte, che pure sono incapaci di ideare o produrre. E anche Aristotele testimonia la stessa cosa nel passo or ora citato, rispondendo all'obiezione proposta con le seguenti parole: « poiché in alcuni casi l'autore non è né il solo né il miglior giudice » [10]; e lo prova a proposito di molte specie di arti e indica che la stessa cosa è vera per tutte le altre.

10. Ivi, 1282*a*, 38 segg. Il passo di Aristotele che suona così: « ...perché il popolo, il consiglio ed il tribunale sono costituiti da più persone. Ed il censo complessivo di quelli che occupano tutte queste magistrature, prese insieme, è maggiore del censo di quanti hanno magistrature individuali o collegiali, ma costituite di pochi membri » (trad. Viano, cit., p. 153), è profondamente alterato da Marsilio, il quale, come tutti gli altri aristotelici medioevali, interpreta il termine *honorabilitas* (che nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke rende il τίμημα del testo di Aristotele) come se significasse « la classe onorevole », invece che il « censo ». Si noti però che la traduzione di GUGLIELMO DI MOERBEKE, *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872, p. 197, mette il punto dopo *praetorium* (*parte giudiziaria*) secondo il senso della frase aristotelica.

4. – Né rappresenta neppure un vero ostacolo l'affermazione che « i sapienti, che son pochi, possono discernere quanto dev'essere stabilito nei riguardi delle cose pratiche, meglio di quanto non possa farlo il resto della moltitudine ». Poiché, se anche questo è vero, non ne consegue però affatto che i sapienti possano discernere quanto dev'essere stabilito meglio di quanto non possa farlo tutta quella moltitudine in cui sono compresi essi stessi insieme ai meno dotti. « Ogni tutto », infatti, « è maggiore della sua parte », sia nell'azione che nel discernimento; e tale fu indubbiamente l'opinione di Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo VI, quando disse: « Perciò la moltitudine è giustamente sovrana nelle cose più importanti », cioè, la moltitudine o l'intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente, che egli indica qui con il termine « moltitudine », dovrebbe giustamente dominare nei riguardi di quelle cose che sono più importanti per la *politia;* e ne dà anche ragione dicendo: « infatti il popolo, il concilio e la parte giudiziaria e la classe onorevole (*honorabilitas*), sono composte da molte persone; e l'insieme di tutti costoro è maggiore di quanti hanno le più alte magistrature del governo, che sono individuali o costituite da pochi membri » [11]. Egli vuol dire che il popolo o la moltitudine composta di tutti i gruppi della *politia* o città presi insieme, è maggiore di ogni parte considerata separatamente, e che di conseguenza il suo giudizio è più sicuro di quello di ognuna di queste parti, tanto se questa parte sia la massa del volgo che egli qui indica con il termine « concilio » (*consilium*), come gli agricoltori, gli artigiani e gli altri dello stesso genere, o sia invece la « parte giudiziaria » (*pretorium*), e cioè coloro che nel pretorio assistono il governante nella sua funzione giudiziaria, come gli avvocati, i giurisperiti e i notai; o che sia la « classe onorevole » (*honorabilitas*), cioè quel gruppo di ottimati, che sono pochi e che vengono essi soli propriamente eletti ai più alti uffici di governo; o che si tratti di una qualsiasi altra parte dello Stato considerata separatamente. Inoltre, anche se presumiamo – com'è indubitabilmente vero –

11. ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1282*a*, 15 segg.

che alcuni uomini meno dotti giudichino le leggi proposte o anche qualche altra cosa che dev'esser fatta, meno bene di come le giudica uno stesso numero di dotti, pure il numero dei meno dotti potrebbe essere aumentato fino a poter giudicare di queste materie altrettanto bene o anche meglio di quanto non potrebbero fare quei pochi più dotti. Aristotele l'afferma chiaramente nel passo citato, ove intende confermare questa opinione: « Se la moltitudine non è di livello troppo basso... ogni suo membro sarà certo un giudice peggiore dei competenti; ma presa nella sua totalità sarà migliore, o almeno non peggiore »[12].

Quanto poi al passo citato dal capitolo I dell'*Ecclesiaste*, che « infinito è il numero degli stolti », si deve rispondere che con « stolti » s'intendono qui coloro che sono meno dotti, o che non hanno agio di esercitare le funzioni liberali, ma che tuttavia anche costoro partecipano del giudizio e della conoscenza delle cose pratiche, sebbene non in modo uguale a coloro che hanno invece la possibilità di esercitare quelle funzioni; o forse il Sapiente, come dice Gerolamo commentando questo passo, intende con « stolti » gli infedeli, che, indipendentemente dalla loro conoscenza delle scienze mondane, sono però stolti in senso assoluto, secondo il detto dell'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III: « La sapienza di questo mondo è stoltezza al cospetto di Dio »[13].

5. – La seconda obiezione ha poco peso, poiché se anche fosse più facile accordare le opinioni di un minor numero di persone che non quelle di molte, non ne segue però che le opinioni dei pochi o della parte siano superiori a quelle di tutta la moltitudine di cui fanno parte i pochi. I pochi potrebbero infatti non discernere e non desiderare il vantaggio comune così bene come lo discerne o lo desidera l'intera moltitudine dei cittadini. E in verità – come abbiamo già chiaramente mostrato – non sarebbe cosa sicura affidare la funzione legislativa alla discrezione di pochi. Poiché costoro

12. *I Cor.*, III, 19. E cfr. *Collectanea* (PL, CXCI, 1543-44, 1563).
13. Cfr. II discorso, cap. XXVIII, 29 (p. 698).

potrebbero forse guardare piuttosto al loro vantaggio privato, sia individuale che collegiale, invece che al vantaggio comune, come risulta evidente nel caso di coloro che hanno fatto le decretali dei chierici, e come noi mostreremo sufficientemente nel capitolo XXVIII del II discorso[14]. Ma in tal modo sarebbe aperta la strada all'oligarchia, così come, quando si concede il potere legislativo ad un solo uomo, viene sùbito offerta un'occasione all'instaurarsi della tirannia, secondo quanto noi abbiamo già mostrato nel capitolo XI, paragrafo 4[15], deducendolo dall'*Ethica* di Aristotele, libro IV, trattato sulla giustizia.

6. – La terza obiezione può essere facilmente confutata in base a quanto abbiamo già detto; poiché, sebbene le leggi possano esser fatte meglio dai sapienti che non da coloro che sono meno dotti, tuttavia non se ne può certo concludere che siano fatte meglio dai soli sapienti che non dall'intera moltitudine dei cittadini, di cui fanno parte anch'essi. Poiché la moltitudine riunita insieme di tutti i cittadini può discernere e volere la giustizia comune e il vantaggio comune, più di quanto non possa ciascuna parte della stessa moltitudine, considerata separatamente e indipendentemente dal grado di prudenza di queste parti.

7. – Perciò non dicono affatto la verità quelli che affermano che la moltitudine dei meno dotti impedisce la scelta e l'approvazione del bene vero o comune; ché anzi la moltitudine reca giovamento in questa funzione quando viene aggiunta a coloro che sono più dotti o più sperimentati. Infatti, sebbene la moltitudine non possa trovare da sola le norme vere ed utili da stabilire, può però discernere e giudicare le norme trovate o proposte dagli altri, e se si debba aggiungere o togliere qualcosa alle norme proposte o se esse debbano essere completamente mutate o rifiutate. Difatti, un uomo può comprendere e portare a compimento

14. Cfr. cap. XI, 4 (p. 144).
15. ARISTOTELE, *Sophist. Elench.*, 34, 183*b*, 24.

molte cose che non sarebbe capace di iniziare o trovare da sé solo, però solo dopo che gli sono state spiegate da qualcun altro. Poiché è sempre difficilissimo scoprire gli inizi delle cose, come dice appunto Aristotele negli *Elenchi*, libro II, capitolo ultimo: « È difficilissimo vedere il principio » [16], ossia, della verità, e ciò che è proprio per ciascuna disciplina. Ma quando è stato trovato il principio, è facile aggiungere ed aumentare il resto; e perciò, benché solo menti ottime e acute possono scoprire i princìpi delle scienze, delle arti e delle altre discipline, pure una volta che questi princìpi sono stati scoperti, anche gli uomini d'ingegno più umile possono aggiungervi qualcosa. Né certo si deve perciò considerare questi uomini come se fossero privi di discernimento solo perché non sanno scoprire questi princìpi da sé stessi; ma anzi dobbiamo considerarli nel novero dei buoni, come disse Aristotele nell'*Ethica*, libro I, capitolo II: « È uomo ottimo colui che ubbidisce a chi parla giustamente » [17], cioè ascoltandolo attentamente e senza contraddirlo senza ragione.

8. È dunque cosa appropriata ed altamente utile che tutto il corpo dei cittadini affidi a coloro che sono prudenti e sperimentati la ricerca, scoperta ed esame delle regole, future leggi o statuti, che concernono quanto è giusto e vantaggioso per la società, gli oneri o svantaggi comuni ed altre materie simili [18]; e questo, sia che taluni di questi uomini prudenti o sperimentati siano eletti da ciascuna delle parti primarie della città, già enumerate nel capitolo V, paragrafo 1 [19] – secondo la proporzione di ciascuna parte –;

16. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 2, 1095*b*, 10. La frase è una citazione da ESIODO, *Opera et dies*, v. 293.

17. Lo SCHOLZ (*ed. cit.*, p. 76, n. 2) rileva che nel Ms. C (Paris, *Bibliothèque Nationale*, Ms. lat. 14503 [già S. Vittore 253], del secolo XV) si trova la seguente nota relativa a questo passo: « *sic regulantur consilia anglicorum* », evidente riferimento alle consuetudini parlamentari del regno d'Inghilterra.

18. Cfr. cap. V, 1 (p. 151).

19. Il PREVITÉ-ORTON (*ed. cit.* cit., p. 61) e A. SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 77, n. 1, mettono in rilievo la somiglianza tra la procedura proposta da Marsilio e quella in uso nei comuni italiani contemporanei. Ma a questo proposito cfr. GEWIRTH, *op. cit.*, vol. I, p. 23 (dove viene svolto un illuminante raffronto tra la teoria marsiliana e le istituzioni legisla-

sia che vengano invece eletti da tutti i cittadini riuniti insieme. E questo sarà appunto un metodo appropriato ed utile per pervenire alla scoperta delle leggi senza alcun nocumento per la rimanente parte della moltitudine, ossia, per i meno dotti, che gioverebbero poco nella ricerca di queste regole, e sarebbero distolti dall'esercizio delle altre funzioni necessarie sia a loro che agli altri; il che sarebbe certamente oneroso tanto per ogni individuo che per l'intera comunità.

Dopo che tali regole, che sono le future leggi, sono state scoperte ed esaminate diligentemente, debbono però essere proposte a tutto il corpo dei cittadini riuniti perché le approvi o le respinga, in modo che, se qualche cittadino pensi che qualcosa di esse debba essere aggiunto, tolto oppure completamente rifiutato, possa dirlo, poiché proprio in questo modo le leggi verranno ordinate più utilmente. Difatti – come abbiamo già detto – i cittadini meno dotti possono talvolta comprendere che qualcosa deve essere corretto in una legge proposta anche se non saprebbero scoprire la legge stessa. E, per di più, le leggi fatte così, con l'ascolto e il consenso dell'intera moltitudine, saranno meglio osservate, né alcuno avrà da elevare delle proteste contro di esse.

Queste norme, che sono le leggi future, saranno così rese pubbliche, e nell'assemblea generale dei cittadini – dopo avere ascoltati quelli di loro che avranno voluto parlare ragionevolmente intorno ad esse – devono essere eletti ancora degli altri cittadini i quali abbiano le qualità e siano scelti secondo quel metodo che abbiamo già indicato, oppure debbono essere confermati gli stessi uomini di cui abbiamo già parlato. E costoro, con l'autorità del corpo dei cittadini e in sua vece, approveranno o disapproveranno in tutto o in parte quelle regole suddette che sono state scoperte e proposte, oppure – se così piaccia – l'intero corpo dei cittadini o quella sua parte prevalente farà da sé questa stessa cosa. Solo dopo tale approvazione, e non prima, le regole suddette diventano leggi e meritano di esser chiamate con questo

tive del comune padovano), 197 (ove il confronto viene esteso anche alle istituzioni e consuetudini parallele di Siena e Firenze) e 254.

nome; e dopo la loro pubblicazione e proclamazione, esse sole tra tutti i precetti umani costringono i loro trasgressori a subire una pena ed una punizione civile legale [20].

Crediamo di aver così mostrato in modo adeguato che l'autorità di fare o di stabilire le leggi, e di dare dei comandi che ne impongano l'osservanza, spetti soltanto, come causa efficiente, a tutto il corpo dei cittadini o alla parte prevalente di esso; oppure alla persona o alle persone alle quali il suddetto corpo ha concesso questa autorità.

CAPITOLO XIV. – *Sulle qualità o disposizioni del perfetto governante, affinché si sappia qual è il genere di persona che deve essere assunto al governo. Donde risulta anche quale sia la materia o soggetto appropriato delle leggi umane.*

1. – Dopo di ciò dobbiamo parlare della causa efficiente della parte governante; il che significherà dimostrare chi ha l'autorità di eleggere questa parte e, di conseguenza, di istituire anche le altre parti della città. L'istituzione della parte governante non eletta è stata però già discussa sufficientemente nel capitolo IX, paragrafo 5 [1]. Sicché cominceremo col definire qual è il genere di persone che dovrebbe essere convenientemente eletto o promosso al potere di governare. E, quindi, procederemo con maggior certezza a parlare dell'autorità che effettua la sua elezione o istituzione.

2. – Il futuro governante perfetto deve avere due abiti intrinseci che non possono esistere separatamente, ossia, la prudenza e la virtù morale, e soprattutto la giustizia [2]. La

20. PREVITÉ-ORTON (*ed. cit.*, p. 61, n. 1) sottolinea la indennità di questa procedura con quella in uso nei comuni.

1. Cfr. cap. IX, 5 (p. 146).

2. Come sottolinea giustamente il GEWIRTH (*Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 243-44), la concezione marsiliana del «perfetto governante» si differenzia nettamente da quella definita da una lunga tradizione del pensiero politico medioevale. Infatti, mentre GIOVANNI DI SALISBURY (*Policraticus, passim*), EGIDIO COLONNA (*De regimine prin-*

prudenza gli è necessaria affinché il suo intelletto ne sia sempre guidato nello svolgimento del governo; perché, com'è detto nella *Politica*, libro III, capitolo II: « La prudenza è la sola virtù propria di chi governa; quanto alle altre, sembrano comuni tanto a chi governa che ai sudditi [3]. L'altro abito, la virtù morale, e specialmente la giustizia, è invece necessario affinché il suo sentimento sia sempre giusto; onde dice Aristotele nell'*Ethica*, libro IV, trattato sulla giustizia: « Il governante è il custode della giustizia » [4].

3. – La prudenza è dunque necessaria per il futuro governante perché lo rende magnificamente capace di svolgere la sua funzione che consiste nel giudizio di quanto è giusto e vantaggioso per la comunità civile. Siccome in quegli atti umani civili l'atto stesso o il suo modo non sono definiti dalla legge, il governante viene guidato dalla prudenza tanto nel suo giudizio dell'atto o del suo modo e di entrambe le cose, quanto nella sua esecuzione del giudizio; ed egli potrebbe certo errare in tutto questo, se non fosse prudente. Infatti, per portare un esempio tratto dal *De coniuratione Catilinae* di Sallustio [5], quando i complici di Catilina, potente cittadino romano, cospirarono contro la repubblica e si resero quindi passibili di pena capitale, se il console Cicerone li avesse puniti secondo la legge nel tempo, nel luogo e nel modo consueto, sarebbe certamente sorta una guerra civile che avrebbe distrutto lo Stato, a causa della ribellione che questi cospiratori avevano eccitato nel popolo contro il console e

cipum, libro I, *passim*), Tommaso d'Aquino (*De regimine principum*, I, 9 [pp. 13-14]) e Tolomeo di Lucca (*De regimine principum*, III, 9 [pp. 62-63]) insistono soprattutto sulle virtù morali (castità, carità, umiltà, generosità, affabilità, ecc.) e teologiche del governante (Tommaso d'Aquino, ivi, I, 8-9; Tolomeo di Lucca, ivi, II, 15, 16; III, 3; Egidio Colonna, ivi, libro I, pars I, cap. XII; Durando di S. Porziano, *De origine iurisdict.*, II, [in *Maxima Bibliotheca veterum patrum*, (Lione, 1677), XXXVI, attribuito falsamente a Pietro Bertrando], pp. 129*G*-130*A*), Marsilio esige soprattutto che egli abbia unicamente quelle virtù schiettamente politiche (prudenza, equità, giustizia) che sono assolutamente necessarie per guidare e mantenere lo Stato.

3. Aristotele, *Politica*, III, 4, 1277*b*, 25.

4. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, V, 6, 1134*b*, 1.

5. Sallustio, *De coniuratione Catilinae*, cap. 55 (ed. Jacobs-Wirz, pp. 91 segg.).

gli altri governanti. Cicerone, console o governante della città, evitò questo pericolo con la sua prudenza; poiché consegnò questi accusati ai carnefici affinché li uccidessero e comandò che venissero giustiziati in quella prigione che forse, proprio per questo, viene chiamata « Tulliana ».

4. – La prudenza guida dunque le deliberazioni che concernono gli affari pratici; onde Aristotele nell'*Ethica*, libro VI, capitolo IV, affermò che la prudenza « è un vero abito ragionato attivo riguardo ai beni ed ai mali dell'uomo »[6], in quanto tale. La causa di ciò è che le leggi umane secondo le quali il governante deve regolare gli atti umani civili riguardano in massima parte gli affari pratici; ma non sembra però sempre possibile definire insieme per mezzo della legge tutti questi affari o i modi e le circostanze nelle quali sono implicati, giacché queste variano e differiscono nel tempo e nello spazio, come c'insegna appunto l'esperienza e come testimoniò Aristotele nell'*Ethica*, libro I, capitolo I, quando disse: « La scienza civile tratta del buono e del giusto; ma v'è in essi tanta differenza ed errore, che sembrano esistere solo per la legge e non per natura »[7], e, cioè, perché gli uomini vogliono così legiferare nei loro riguardi, e non perché la natura degli affari pratici sia così definita che questo sia veramente giusto e quello ingiusto. E lo stesso Aristotele espresse, più compiutamente, lo stesso punto di vista nella *Politica*, libro III, capitolo IX: «Ma proprio perché queste cose possono essere comprese nelle leggi ed altre no, si dubita e si cerca se sia preferibile che governi la migliore delle leggi o il migliore degli uomini. Poiché è impossibile che le questioni di cui essi », cioè gli uomini, « deliberano, siano definite dalla legge »[8] (e s'aggiunga: in ogni caso).

5. – Per queste ragioni fu dunque necessario affidare all'arbitrio dei governanti il giudizio di certi aspetti degli

6. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1140*b*, 5.
7. Ivi, I, 3, 1094*b*, 14.
8. ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287*b*, 19.

atti umani civili, cioè, quegli aspetti che non sono definiti dalla legge di per sé stessi, o in qualche modo o circostanza. Ma in tutti quegli aspetti che sono stati definiti dalla legge, il governante deve seguire la determinazione legale. Tale fu infatti l'opinione di Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo VI: « Chi governa, sia egli una sola persona o più persone, deve avere l'autorità suprema solo in tutti quei casi in cui le leggi non possono parlare con certezza, in quanto non è facile dare delle determinazioni universali in tutti i casi » [9]. Ed egli ripete la medesima opinione nel capitolo IX dello stesso libro: « Vi sono dei casi in cui anche oggi i magistrati, come ad esempio i giudici, sono padroni assoluti di giudicare; ma sono quei casi che la legge non può definire, benché per quei casi in cui può non vi sia dubbio che la legge comanda nel migliore dei modi » [10]. La prudenza è dunque una virtù necessaria al governante proprio per giudicare questi casi che non possono essere definiti dalla legge. E questa opinione di Aristotele – che è quasi evidente di per sé stessa – può essere però accertata dimostrativamente da chi se ne assumerà il còmpito, mediante quanto abbiamo già detto nel capitolo XI di questo discorso [11].

6. – È però necessaria al governante anche la bontà morale, ossia la virtù e, soprattutto, la giustizia; poiché, se il governante fosse pervertito nel suo carattere morale, la *politia* ne sarebbe certamente molto danneggiata anche se fosse ben formata dalle leggi. Noi abbiamo infatti già detto che è difficile o impossibile definire insieme tutti i casi per mezzo delle leggi, ma che talune materie debbono essere affidate alla discrezione del governante; ora, è proprio in queste materie che egli può nuocere alla *politia* nel caso che soggiaccia a un sentimento perverso. E tale fu, del resto, anche l'opinione di Aristotele nella *Politica*, libro II, capitolo VIII: « Infatti, poiché sono padroni di decidere delle

9. Ivi, III, 11, 1282*b*, 3.
10. Ivi, III, 16, 1287*b*, 15.
11. Cfr. cap. XI (specialmente pp. 156-58).

cose più importanti, se non hanno valore», e cioè se sono di costumi corrotti, «arrecano gravissimi danni come già ne hanno arrecati alla città di Calcedonia» [12]. E poiché proprio la virtù morale, e specialmente la giustizia, evita loro di farlo, è dunque conveniente – se pure vogliamo chiamare «conveniente» ciò che è necessario – che nessun futuro governante manchi di virtù morale e specialmente di giustizia.

7. – È però anche conveniente che il futuro governante abbia una certa virtù chiamata «equità» (*epiekeian*), che guida il giudice specialmente secondo il suo sentimento nei casi in cui la legge non è sufficiente. Come dice Aristotele nell'*Ethica*, libro IV, trattato della giustizia: «E questa è la natura dell'"equità" (*epieikes*), e cioè, un modo di dirigere la legge quando questa non è sufficiente per il caso particolare» [13]. Ma questo è appunto ciò che i giuristi chiamano «equità» (*aequitas*); che è infatti una benigna interpretazione o moderazione della legge in qualche caso che la legge comprende sotto una rigorosa universalità e nei quali si dice che la legge non è sufficiente perché non può eccepire dalla universalità della norma, anche se avrebbe potuto farlo o totalmente o con qualche moderazione se avesse potuto prevedere il caso [14].

È inoltre necessario che, insieme a queste virtù, il governante abbia anche un certo singolare amore o benevolenza per la *politia* ed i cittadini. Poiché proprio per quest'amore le azioni del governante saranno rivolte con sollecitudine e bontà al beneficio della comunità e dei singoli.

8. – Oltre a questi abiti e disposizioni, il governante deve avere però necessariamente anche un certo organo esterno, ossia un numero definito di uomini armati per mezzo dei quali può eseguire le sue sentenze civili contro gli uomini

12. ARISTOTELE, *Politica*, II, 11, 1272*b*, 41 (L'«ed. principe» conforme al testo della *Politica*, invece di *civitatem Calcedoniorum*, legge *civitatem Lacedemoniorum*).

13. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 10, 1137*b*, 27.

14. Cfr. *Corpus iuris civilis*, *Digestum*, I, III, 18.

ribelli e disubbidienti usando la forza coattiva. Come dice Aristotele nella *Politica*, libro VII, capitolo VI: « Coloro che si sono associati insieme » (aggiungi: nella civile associazione) « debbono necessariamente avere delle armi », cioè una certa moltitudine di armati, « per causa di coloro che disubbidiscono il governo » [15], e cioè, per punire quelli che disubbidiscono i governanti. Perché le leggi e i giudizi civili sarebbero inutili se non fossero eseguiti. Ma questa forza armata del governante dev'essere fissata dal legislatore come tutte le altre funzioni; e dev'essere così grande da superare la forza di ogni singolo cittadino considerato separatamente e di più cittadini presi insieme, ma non però quella di tutti o della maggioranza dei cittadini considerati insieme, perché altrimenti potrebbe accadere che il governante tentasse o fosse capace di violare le leggi e di governare dispoticamente senza di essi o contro di essi. Come dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo IX: « Infatti bisogna che egli abbia una potenza così grande da esser maggiore di quella di un singolo individuo o di diversi individui considerati insieme, ma minore di quella della moltitudine » [16]. La frase « diversi considerati insieme » (*simul plurium*) non dev'essere però intesa in senso comparativo, come se significasse la « maggioranza » (*maiorem partem*), ma bensì in senso positivo, in quanto deriva da « pluralità » (*a pluralitate*), e cioè nel senso di una certa moltitudine, ma non della parte prevalente dei cittadini (*valenciori civium parte*). Poiché le parole di Aristotele, se non s'intendono in questo modo, sarebbero evidentemente contraddittorie. Per di più non è necessario che il futuro governante abbia questo potere coattivo prima della sua elezione al governo, a differenza di tutte le altre sue disposizioni intrinseche di cui abbiamo già detto. Altrimenti i poveri virtuosi non potrebbero mai giungere al governo [17]. Ma Aristotele volle proprio l'opposto di questo, quando disse

15. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 8, 1328*b*, 7.
16. Ivi, III, 15, 1286*b*, 35.
17. Risulta chiaro da questo passo come Marsilio non intenda escludere il *vulgus* dai supremi poteri di governo a differenza di Aristotele il quale (*Politica*, III, 11, 1281*b*, 30) lascia ai « liberi non ricchi » solo le possibilità di accesso agli organi deliberativi e giudiziari.

nella *Politica*, libro II, capitolo VIII: « È estremamente necessario provvedere per prima cosa a che i migliori siano liberi da ogni preoccupazione quotidiana e non siano disonorati da qualche mancanza, e non solo quando esercitano il loro ufficio di governanti, ma anche quando vivono come persone private » [18].

9. – Riassumiamo ora la qualità dei governanti e le altre cose che sono loro necessarie. E diciamo che già prima dell'elezione, la prudenza e la virtù morale sono necessarie per colui che dev'essere eletto governante, oppure per gli uomini che saranno eletti, nel caso che questi siano più di uno, come accade nell'aristocrazia. La forza armata è poi necessaria a quel governante che sostiene il massimo potere di governo della città o Stato come uno strumento od organo estrinseco per eseguire le sue sentenze fatte secondo la legge; ma non occorre però che egli abbia già prima dell'elezione, questa forza che gli dev'essere invece attribuita insieme con il governo. Inoltre l'amore singolare o benevolenza per lo Stato e cittadini aggiunge alle sue azioni civili bontà e sollecitudine; ma questa qualità non è certo così necessaria per lui come lo sono le altre che abbiamo ricordato.

10. – Anche Aristotele sostiene queste opinioni nella *Politica*, libro V, capitolo IX: « Tre qualità debbono avere coloro che sono destinati a governare nei supremi uffici di governo; la prima l'amore per la *politia* costituita, la seconda la potenza per i principali còmpiti del governo, la terza la virtù e la giustizia » [19], e qui intende per « virtù » la prudenza che è il vincolo e la maestra di tutte le virtù. Onde è detto nell'*Ethica*, libro VI, capitolo ultimo: « Se un uomo avrà la sola virtù della prudenza, avrà insieme tutte le virtù morali » [20]. E Aristotele comprende entro la stessa parte della suddetta distinzione sia la prudenza che la virtù morale, poiché non esistono separatamente l'una dall'altra,

18. ARISTOTELE, *Politica*, II, 11, 1273*a*, 32.
19. Ivi, V, 9, 1309*a*, 33.
20. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1145*a*, 1.

come sembra che abbia ritenuto quando disse nello stesso libro e capitolo: « Risulta dunque chiaramente da quanto ho detto che è impossibile esser buono nel pieno senso della parola senza la prudenza, né prudente senza virtù morale »[21]. E nel passo del libro V della *Politica* già citato, Aristotele definì quella qualità che noi abbiamo detto conveniente al futuro governante forse in senso inverso alla loro necessità. Da quanto abbiamo detto risulta chiaro quale sia il soggetto o la materia conveniente delle leggi umane: e, cioè, il governante, quando egli sarà stato sufficientemente preparato dalla prudenza e dalla virtù morale, e soprattutto dalla giustizia. Abbiamo così dunque definito quale debba essere il futuro governante della città o Stato, e quali cose gli sono necessarie e convenienti.

Capitolo XV. – *Sulla causa efficiente del miglior metodo per stabilire il governo; donde risulta evidente anche la causa efficiente delle altre parti dello Stato.*

1. – Ci resta adesso da mostrare la causa efficiente del governante, ossia, la causa per cui viene attribuita ad una o più persone l'autorità del governo che viene istituita per mezzo di elezione. È infatti per questa autorità che una persona diviene governante in atto, e non per la sua conoscenza della legge, la sua prudenza, o virtù morale, anche se queste siano le qualità convenienti per il perfetto governante. E infatti accade che molti uomini possiedono queste qualità, ma siccome sono privi di tale autorità, non sono affatto dei governanti, se non forse in potenza prossima[1].

2. – Tornando dunque al nostro problema, diciamo, secondo la verità e la dottrina di Aristotele nella *Politica*,

21. Ivi, 1144*b*, 31.

1. Chi possiede la « virtù conveniente » è dunque soltanto un « governante potenziale » che potrà passare « in atto » solo per opera dell'unica « causa efficiente »: l'elezione da parte del corpo dei cittadini.

libro III, capitolo VI [2], che il potere effettivo di istituire o eleggere un governo spetta al legislatore o a tutto il corpo dei cittadini, così come gli spetta il potere di fare le leggi, secondo quanto noi abbiamo detto nel capitolo XII [3]. E similmente spetta al legislatore anche il potere di correggere il governante o anche di deporlo, ove ciò sia conveniente per il comune vantaggio [4]. Questa è infatti una delle cose più importanti nella *politia*, cosa che spetta all'intera moltitudine dei cittadini, come noi abbiamo già concluso nel capitolo XIII di questo discorso, paragrafo 4 [5], in base alle affermazioni di Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo VI. Poiché come disse nello stesso testo « La moltitudine domina nelle cose più importanti » [6]. Il modo di adunarsi insieme per compiere la suddetta istituzione o elezione del governante può forse variare secondo la diversità delle province. Ma qualunque sia il modo in cui differisca, si deve sempre osservare in ogni caso che tale elezione o istituzione sia sempre fatta dall'autorità del legislatore, il quale – come abbiamo detto spesso – è appunto l'intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente. Questa proposizione può e dev'essere provata con le stesse dimostrazioni per mezzo delle quali noi

2. ARISTOTELE, *Politica*, III, 11, 1281*b*, 31 segg.

3. Cfr. cap. XII (p. 167). Si noti che Marsilio fa dipendere direttamente l'attribuzione del potere elettivo del governante a tutto il corpo dei cittadini dal principio fondamentale che soltanto il popolo può fare le leggi (o, come dirà più oltre [§ 3, p. 194]: « chi genera una forma produce anche la materia di questa forma »). La dottrina dell'elezione del governante da parte del popolo non era del resto una novità nel pensiero politico medioevale; basti pensare alla descrizione del sistema di governo usato nei comuni italiani contenuta in un passo assai noto di EGIDIO COLONNA (*De regimine principum*, libro III, pars II, 2), alla teoria del *politicus principatus* svolta da TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum*, III, 20; IV, 1, 18 (pp. 74, 79, 103), ecc. Tuttavia, a differenza dei suoi predecessori o contemporanei, solo Marsilio fa dell'elezione la condizione essenziale di legittimità e di funzionalità del governo; né, d'altra parte, si trova traccia nella sua opera di quella distinzione tra il popolo « moderato e buono » e il popolo « corrotto » che serviva ad altri scrittori aristotelici per limitare, se non addirittura escludere praticamente, il principio dell'elezione popolare del governante (cfr. ad es. TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum*, II, 9 [p. 35], 2, 11 [37]).

4. Cfr. cap. XVIII (pp. 231-35).

5. Cfr. cap. XIII, 4 (p. 180).

6. ARISTOTELE, *Politica*, III, 11, 1282*a*, 38.

abbiamo già concluso, nel capitolo XII [7], che fare le leggi, mutarle, e tutti gli altri atti che le riguardano, spetta all'intero corpo dei cittadini. E basta solo mutare la minore di queste dimostrazioni, sostituendo il termine «governante» al termine «legge».

3. – Questa proposizione e la sua verità sono molto probabili, se pure vogliamo chiamar probabile quanto è necessario. Infatti, a chi spetta di generare una certa forma, spetta anche di determinare il soggetto di questa forma, come si può vedere nel caso di tutte le arti operative. Come dice Aristotele nella *Physica*, libro II, capitolo IV: «Spetta alla medesima scienza conoscere insieme la forma e la materia fino ad un certo punto, così come i medici conoscono appunto insieme la salute e la bile e flegma in cui consiste la salute. E similmente anche il costruttore conosce insieme la forma della casa e la materia, cioè, i legnami e i laterizi» [8]. Ma questo è pure altrettanto evidente per induzione manifesta, nel caso di tutti gli altri oggetti naturali ed artificiali. La ragione di ciò è che le forme, insieme con le loro operazioni, sono i fini per cui le materie esistono e sono generate, come dice Aristotele nello stesso libro e capitolo. E poiché spetta dunque a tutto il corpo dei cittadini di generare la forma, cioè la legge secondo la quale debbono essere regolati tutti gli atti civili, si vedrà che spetta pure allo stesso corpo dei cittadini di determinare questa materia della forma, ossia il governante, la cui funzione consiste appunto nell'ordinare secondo questa forma gli atti civili degli uomini. Siccome questa è la migliore tra tutte le forme della comunità civile, si deve determinare per questa forma quel soggetto che è migliore per le sue disposizioni [9]; che è appunto quanto abbiamo concluso nel precedente capitolo con un ragionamento probabile. Sicché, sembra possibile inferire appropriatamente che il governante eletto senza diritto di successione

7. Cfr. cap. XII, (p. 175).
8. ARISTOTELE, *Physica*, II, 2, 194*a*, 22.
9. Cfr. cap. IX, 7 (p. 149).

ereditaria viene preposto alla *politia* con un metodo che è assolutamente superiore a quello usato nel caso dei governanti non eletti e di quelli nominati con diritto di successione ereditaria.

4. – Dopo aver mostrato la causa efficiente di questa parte (dello Stato), dobbiamo adesso dire – secondo quel proposito che abbiamo spesso annunciato – quale sia la causa efficiente che istituisce e determina le altre parti o uffici dello Stato. Ora noi diciamo che la prima causa è il legislatore; mentre la causa secondaria – che è quasi la causa strumentale o esecutiva – è chi governa per l'autorità attribuitagli a tale scopo dal legislatore, e secondo la forma che questi gli ha dato. Questa forma è appunto la legge, secondo la quale il governante deve sempre, finché è possibile, compiere e regolare gli atti umani civili, così come abbiamo mostrato nel capitolo precedente. Sebbene il legislatore debba stabilire, come causa prima ed appropriata, chi deve esercitare nello Stato i singoli uffici, pure l'esecuzione di tali disposizioni, ed anche quella delle altre decisioni legali, viene comandata, o vietata, se è il caso, dalla parte governante. L'esecuzione delle disposizioni legali viene infatti effettuata in modo più conveniente dal governante che non dalla intera moltitudine dei cittadini, in quanto per questa funzione basta un solo governante o pochi governanti, mentre invece l'intera comunità sarebbe inutilmente occupata in questo còmpito e distratta dalle altre funzioni necessarie. Difatti quando i governanti fanno questo, lo fa anche tutta la comunità, poiché i governanti agiscono secondo la determinazione legale della comunità, e siccome sono pochi o addirittura uno solo, possono eseguire le disposizioni legali più facilmente [10].

10. A proposito di questo principio di «economia» per cui le funzioni di governo debbono essere concentrate nelle mani di pochi uomini o di un solo uomo per lasciare liberi gli altri membri della comunità di svolgere le loro funzioni civili, A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 235-36) suggerisce un interessante confronto con l'analogo principio logico del cosiddetto «rasoio di Ockham» (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Lo stesso principio è del resto accettato anche da DANTE, *Monarchia*, I, 14: «*Et quod potest fieri per*

5. – Ma in questo la sollecitudine umana ha certo imitato convenientemente la natura. Poiché lo Stato e le sue parti istituite secondo ragione sono analoghe all'animale ed alle sue parti formate perfettamente secondo natura, come risulta evidente dalla *Politica* di Aristotele, libri I e V, capitolo II [11]. L'azione della mente umana nell'istituire appropriatamente lo Stato e le sue parti fu dunque proporzionata all'azione svolta dalla natura nel formare perfettamente l'animale. E inizieremo appunto a descrivere questa proporzione, donde apparirà più compiutamente la causa efficiente e determinante delle parti dello Stato, seguendo Aristotele nel capitolo XVI del suo trattato *De Animalibus* [12], ed anche Galeno, nel suo libro intitolato *De Zogonia* [13], insieme ai loro più esperti successori. Da un certo principio o causa motrice – sia essa la forma della materia, o sia separata dalla materia, oppure anche qualcosa che abbia il potere di generare l'animale e le sue parti – viene formata per prima cosa nel tempo e nella natura una certa parte organica dell'animale stesso, ed in essa una virtù o potenza naturale, insieme con un certo calore quale principio attivo; e questa potenza o calore ha una causalità attiva universale per formare e differenziare ciascuna delle altre parti dell'animale. Questa parte formata per prima è il cuore, o qualcosa di analogo al cuore, come dice appunto Aristotele nel testo suddetto, e come dicono anche gli altri più esperti filosofi, ai quali dobbiamo credere per la loro esperienza in questo campo; e quindi noi dobbiamo assumere quanto dicono senza bisogno di prova, perché dimostrarlo è cosa estranea alla presente indagine.

unum, melius est per unum fieri quam per plura » e, sempre sul piano politico, dallo stesso OCKHAM, *Dialogus*, pars III, tr. I, libro II, cap. 19 [p. 804]: « *quando tamen ad alicuius inventionem sufficit unus solus, qui tunc non indiget favore vel auxilio, aut consilio plurium, melius est quod queratur et inveniatur ab uno quam a pluribus...* »

11. ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254*a*, 31 segg.; V, 3, 1302*b*, 38.

12. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, III, 4, 665*a*, 29 segg.

13. GALENO, *De formatione foetus*, cap. IV (in *Opera* [ed. R. Chartier], Paris, 1679, V, pp. 292 segg.). Il richiamo a queste fonti « fisiche » e « mediche » per descrivere le istituzioni dello Stato e le sue cause, è un'alta prova della ispirazione « fisica » di Marsilio. E si ricordino i suoi studi e la sua professione di medico.

Ora, questa parte formata per prima è più nobile e più perfetta nelle sue qualità e disposizioni che tutte le altre parti dell'animale. E difatti, nel generarla, la natura vi pose una potenza ed uno strumento per mezzo del quale vengono poi formate da una materia conveniente le altre parti dell'animale, e poi separate, differenziate e ordinate l'una rispetto all'altra, conservate nelle loro disposizioni, e preservate da ogni danno, per quanto può la natura. Ed anche quando sono decadute dalla loro natura a causa di una malattia o di qualche altro impedimento, vengono appunto restaurate dalla potenza di quella parte.

6. – Lo Stato costituito convenientemente secondo ragione deve essere appunto considerato in una maniera analoga. Dall'anima dell'intero corpo dei cittadini o della sua parte prevalente, viene infatti formata e dev'essere formata in primo luogo in questo corpo, una parte che è analoga al cuore e nella quale l'anima di tutto il corpo dei cittadini pone una certa virtù o forma insieme con la potenza attiva o autorità di istituire tutte le altre parti dello Stato. Questa parte è appunto il governo; la sua virtù universale nella causalità è la legge; e la sua potenza attiva è l'autorità di giudicare, comandare ed eseguire le sentenze che riguardano quanto è giusto e vantaggioso per la comunità. Perciò disse appunto Aristotele, nella *Politica*, libro VII, capitolo VI, che questa parte «è la più necessaria di tutte» nello Stato [14]. La ragione di ciò è che la sufficienza che viene raggiunta per mezzo delle altre parti o uffici dello Stato potrebbe essere ottenuta in modo bastevole, anche se esse non esistessero sebbene non così facilmente anche da un'altra fonte, come, ad esempio, per mezzo della navigazione o delle altre forme di commercio. Ma senza l'esistenza del governo, la comunità civile non potrebbe mantenersi o persistere a lungo, perché, come è detto in Matteo, «è inevitabile che succedano scandali» [15]. E questi «scandali» sono proprio le

14. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 8, 1328*b*, 13.
15. *Matth.*, XVIII, 7.

contese e le offese degli uomini gli uni contro gli altri, e se non fossero vendicati o misurati da una norma di giustizia – ossia dalla legge e dal governante la cui funzione consiste appunto nel misurare tali cose secondo la legge – ne deriverebbero la guerra e la separazione degli uomini uniti nella società e infine la distruzione della città e la perdita della vita sufficiente.

7. – Questa parte della città dev'essere poi più nobile e più perfetta nelle sue qualità – la prudenza e la virtù morale – di tutte le altre parti. Onde disse Aristotele nella *Politica*, libro VII, capitolo XII: «Se alcuni uomini fossero così differenti dagli altri quanto si riteneva che gli dèi e gli eroi differissero dagli uomini, innanzi tutto per la loro valentia fisica molto superiore, e poi per le qualità dell'anima, in modo che la superiorità dei governanti sui loro sudditi fosse evidente e indubbia, sarebbe certo meglio che i primi governassero e gli altri fossero governati una volta per tutte»[16], cioè per tutta la vita. La causa efficiente dello Stato, ossia l'anima di tutto il corpo dei cittadini, stabilì poi anche in questa prima parte una certa virtù universale per causalità, che è la legge, ed anche l'autorità o potere di compiere dei giudizi civili, di ordinarli e di eseguirli, e però di far tutto questo secondo la legge e non diversamente. Poiché, come il calore innato del cuore, per mezzo del quale il cuore o la sua forma compie le proprie funzioni, viene guidato e misurato nel suo funzionamento dalla forma o virtù del cuore, e non potrebbe altrimenti agire per il suo debito fine, così anche il calore che chiamano «spirito» – e che è come uno strumento per l'adempimento di queste funzioni – è governato per tutto il corpo da quella stessa virtù, ed altrimenti né l'uno né l'altro di questi calori funzionerebbe per il suo debito fine, poiché, come è detto nel *Perigeneseos*[17], libro II e nel *De anima*[18], il fuoco agisce «in modo peggiore degli strumenti». E così, allo stesso modo, l'autorità di governare

16. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 14, 1332*b*, 16 segg.
17. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, II, 9, 336*a*, 13.
18. ARISTOTELE, *De anima*, II, 7, 418*b*, 11 segg.

attribuita a un uomo, e che è analoga al calore del cuore, ed anche il suo potere strumentale armato o coattivo, che è analogo al calore che abbiamo chiamato « spirito », dev'essere regolato dalla legge nel giudicare, nel comandare e nell'eseguire quanto concerne ciò che è giusto e vantaggioso per la società; poiché altrimenti il governante non agirebbe per il suo fine debito, che è la conservazione dello Stato, come abbiamo dimostrato nel capitolo XI.

8. – Inoltre, secondo la suddetta virtù, ossia la legge e l'autorità che gli è attribuita, il governante deve stabilire e distinguere le parti e gli uffici della città per mezzo della materia appropriata e, cioè, degli uomini che hanno quelle arti e quegli abiti appropriati a tali uffici. Questi uomini sono infatti la materia prossima delle parti dello Stato, come è già stato detto nel capitolo VII [19]. Poiché è regola o legge delle *politie* bene istituite di nominare agli uffici della città quegli uomini che hanno degli abiti funzionali appropriati ad essi, e di ordinare che coloro i quali non possiedono questi abiti, come i giovani, debbano apprenderli da quelli che vi sono naturalmente più inclinati. Tale fu appunto l'opinione espressa da Aristotele nell'*Ethica*, libro I, capitolo I: « Questa », cioè la prudenza politica e legislativa e, di conseguenza, il governante che dispone la *politia* secondo la legge, « stabilisce quali discipline debbano esservi nello Stato, e quali debba apprendere ciascun cittadino » [20]. E sempre Aristotele disse pure nella *Politica*, libro VII, capi-

19. Cfr. cap. VII, 1 (p. 136).

20. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 2, 1094*a*, 28. Anche gli altri teorici politici aristotelici medioevali avevano ripreso questa considerazione aristotelica (ad es. ALBERTO MAGNO, *Ethica*, lib. VIII, tr. II, cap. 2 [p. 540]; TOMMASO D'AQUINO, *Sententiae*, lib. IV, dist. 25, qu. 1, a. 1: « ... *officia secularis in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a Rege* »; JACOPO DA VITERBO, *De regimine principum*, lib. I, pars II, cap. 11; TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum*, IV, 23 [pp. 108-9; GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regnum et pap.*, cap. 18 p. 132]; GIOVANNI DI JANDUN, *Quaest. in Metaphys.*, lib. I, qu. 18, 21, 22 [Foll. 14P segg., 18A, 19A]). Ma la posizione di Marsilio è assai più rigorosa sia nell'applicazione integrale di questo principio a tutti gli uffici dello Stato, ivi incluso quello sacerdotale, sia nell'affermazione della superiorità organica dell'ufficio del governante nei confronti di tutti gli altri.

tolo XIII: « L'uomo politico deve dunque fare le leggi considerando tutte queste cose, e sia rispetto alle parti dell'anima che alle loro passioni »[21]; e dice ancora nel libro VIII della stessa opera, capitolo I: « Nessuno metterà in dubbio che il legislatore debba occuparsi grandemente dell'educazione dei viventi. Perché, se viene trascurata, ne deriva un grave danno per le *politie* »[22]. Da quanto abbiamo detto risulta dunque evidente che spetta al legislatore di determinare e stabilire le parti e gli uffici dello Stato, e che il giudizio, comando ed esecuzione di questa determinazione spetta appunto al governante, secondo la legge.

9. – Ciò può essere provato per mezzo della stessa dimostrazione che abbiamo usato nel capitolo XII [23] e già precedentemente in questo stesso capitolo nei riguardi della legge e della nomina del governante; basta solo che si muti la « minore » del sillogismo.

10. – Per questo appunto non è lecito ad alcuno, e specialmente agli stranieri, di assumere a proprio arbitrio un ufficio dello Stato. Nessuno deve o può infatti ragionevolmente volgersi all'esercizio della funzione militare o sacerdotale a suo piacimento, né il principe può permetterlo, poiché ne deriverebbe per la città la penuria di quelle cose che debbono essere procurate dagli altri uffici. E, invero, il governante deve determinare le persone, la quantità e la qualità di queste parti o uffici secondo il loro numero, la loro abilità ed altre considerazioni simili, in modo che la *politia* possa non essere distrutta dall'eccesso smodato di una parte nei confronti delle altre. Per questa ragione Aristotele disse appunto nella *Politica*, libro V, capitolo II: « I mutamenti delle *politie* avvengono anche a volte per un accrescimento sproporzionato. Il corpo è infatti composto di

21. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 14, 1333*a*, 37. Ma nel testo di Aristotele in luogo di « passioni », si legge « azioni ».

22. Ivi, VIII, 1, 1337*a*, 11. Ma il testo di Aristotele reca « giovani » invece di « viventi ».

23. Cfr. cap. XII (p. 174).

diverse parti, e deve crescere secondo la proporzione dovuta per mantenere la sua simmetria; e se ciò non avviene, il corpo ne risulta corrotto se cresce sproporzionatamente non solo in quantità ma anche in qualità; e similmente anche la città si compone di diverse parti, qualcuna delle quali spesso aumenta senza che ci se ne accorga, come avviene con i poveri nelle democrazie »[24], e come accade con i sacerdoti sotto la legge dei Cristiani. Aristotele dice ancora la medesima cosa nel libro III, capitolo VII, della *Politica*, ma ometto di citarlo per amore di brevità[25].

11. – Questa parte, ossia il governante, con la sua autorità secondo la legge, deve dunque comandare quanto è giusto ed onorevole e proibire i loro contrari, sia nelle parole che negli atti, ricompensando con premi o con punizioni i meriti o i demeriti di coloro che osservano oppure trasgrediscono i suoi comandi legali. In tal modo il governante conserverà nel proprio stato debito ogni parte della città e la preserverà dal danno e dalle ingiurie. Poiché, se qualche parte recasse o subisse ingiuria, chi la infligge deve essere curato dall'azione del governante, subendo la propria punizione. La punizione è infatti come la medicina del delitto. Onde è detto nell'*Ethica*, libro II, capitolo II, che « le pene mostrano di esser fatte appunto per questo », ossia per i piaceri che si provano agendo male, « perché sono come delle medicine »[26]. Colui al quale sarà inflitta l'ingiuria sarà invece curato ricevendo un compenso; sì che in tal modo tutto sarà ricondotto alla conveniente uguaglianza o proporzione.

12. – Inoltre questa parte della città conserva le altre parti e le assiste nello svolgimento delle funzioni sia proprie sia comuni. Queste funzioni proprie sono quelle che debbono provenire dai loro propri uffici; mentre quelle comuni consistono nelle loro reciproche comunicazioni. Entrambi questi

24. ARISTOTELE, *Politica*, V, 3, 1302*b*, 33 segg.
25. Ivi, III, 12-13, 1282*b*, 14 segg.
26. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104*b*, 17.

tipi di funzioni risulterebbero disturbati se l'azione del governante cessasse di correggere i violenti.

13. – Di conseguenza l'azione del governante nello Stato non deve mai cessare, proprio come non deve mai cessare l'azione del cuore nell'animale. Sebbene le azioni delle altre parti della città possano qualche volta cessare senza danno per un individuo singolo, il collegio o la comunità – come, ad esempio, l'azione della parte militare in tempo di pace e similmente per tutte le altre parti –, l'azione primaria della parte governante e della sua virtù non può mai cessare senza danno. In ogni ora o momento deve infatti sempre durare il comando e la comune custodia delle cose che sono lecite e proibite secondo la legge, ed ogni volta che accada qualcosa d'illecito o di ingiusto, il governante deve regolare completamente tali atti o deve esercitare quelle azioni che sono preliminari a questa regolamentazione.

14. – Da quanto abbiamo detto, può dunque risultare sufficientemente chiaro qual è l'ordine delle parti dello Stato l'una rispetto all'altra; poiché tutte le parti sono ordinate dal governante e verso il governante che è la prima di tutte le parti per lo stato della vita presente. Nella comunità civile è infatti prima quella parte che deve stabilire, determinare e conservare le altre nello Stato e per lo stato della vita presente o fine civile. Ma tale è appunto la parte che governa secondo la legge umana, come abbiamo già concluso per mezzo di un ragionamento probabile o dimostrativo. Perciò essa è anche la prima di tutte le parti dello Stato e le altre sono ordinate ad essa.

Tali sono dunque le nostre conclusioni nei riguardi della causa efficiente dell'elezione della parte governante, l'istituzione delle altre parti dello Stato e il loro ordine reciproco.

CAPITOLO XVI. – *Se sia meglio per la politia nominare ciascun monarca individualmente per mezzo di una nuova elezione, o eleggere invece un solo monarca insieme con tutta la sua posterità, che viene detta di solito « successione ereditaria ».*

1. – A quanto abbiamo detto è però strettamente congiunto un altro dubbio, se cioè sia meglio che coloro che non vivono una vita civile ed eleggono un solo uomo come loro governante, designino questo monarca a governare insieme a tutta la sua posterità – ciò che vien detto comunemente « successione ereditaria » – o invece lo nominino soltanto per il tempo della sua vita e ricorrano sempre ad una nuova elezione ogni volta che sia morto o sia stato privato giustamente del suo potere in altro modo. Ad alcuni la prima procedura sembra preferibile per talune ragioni evidenti [1]. E, in primo luogo, perché il monarca cui succede un membro della sua stessa famiglia si prenderà maggiormente cura della comunità, considerandola come la sua privata proprietà ereditaria, mentre ciò non accade nel caso del monarca che non è sicuro se il suo erede sarà il prossimo governante. Come dice Aristotele nella *Politica*, libro II, capitolo I: « Si presta di solito pochissima cura a ciò che è comune alla maggior parte degli uomini; poiché si curano soprattutto di ciò che è loro proprio, ma assai meno di ciò che è comune a tutti loro, o in questo si occupano solo di quanto li riguarda individualmente » [2]. E, di nuovo, nello stesso capitolo, Aristotele aggiunge: « Due sono le cose che più di ogni altra spingono gli uomini ad aver cura diligente e ad amare ciò che è proprio e ciò che è caro » [3]. E nel capitolo V egli dice

1. E tra questi « alcuni », cfr. soprattutto EGIDIO COLONNA (*De regimine principum*, libro III, pars II, cap. 5); PIETRO DI ALVERNIA (*In politicorum Aristotelis libros commentarium*, libro III, lect. 11, 13, 14 [in THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, XXXI (Parma, 1866), pp. 482, 490, 495]); PIERRE DUBOIS (*De recup. terrae sanctae*, [ed. Ch. V. Langlois, Paris, 1891], § 13 [p. 12]); AGOSTINO TRIONFO (*S. de ecclesiastica potestate*, qu. 35, aa. 6-7).

2. ARISTOTELE, *Politica*, II, 3, 1261*b*, 33.

3. Ivi, II, 4, 1262*b*, 22.

ancora: « Ed anche per il piacere è indicibile quanto sia differente credere che qualcosa ci appartenga »[4].

Un altro argomento che riguarda il nostro problema principale, è che i successori di un monarca ereditario sembreranno ai loro sudditi meno dispotici dei governanti eletti per la prima volta, poiché si saranno certo assuefatti al governo e non lo considereranno come una novità che possa esaltarli e renderli sdegnosi nei confronti dei loro sudditi. Ma quando i monarchi vengono eletti sempre di nuovo, divengono assai spesso eccessivamente superbi, come accade sempre ai nuovi ricchi. Com'è scritto nella *Rhetorica*, libro II, capitolo XXIV: « Tutti possono vedere facilmente quale sia il carattere di quelli che si arricchiscono. Costoro diventano superbi e orgogliosi per le ricchezze che hanno acquistato, e si comportano come se possedessero tutti i beni »[5].

2. – Inoltre, la moltitudine dei sudditi sarà certo più ubbidiente a coloro che succedono nel governo per eredità, poiché si è già abituata ad ubbidire ai predecessori di questi governanti. Come è detto nella *Prima philosophia*, libro II, ultimo capitolo: « Riteniamo conveniente ciò cui siamo abituati »[6], e nella *Politica*, libro II, capitolo V, verso la fine: « Il vantaggio che otterrà chi avrà mutato (le leggi) non è pari al danno che arrecherà introducendo l'abitudine di disubbidire ai governanti »[7]. E a queste parole si aggiungano, quelle che diremo, a proposito della consuetudine, nel capitolo XVIII paragrafo 6[8].

3. – Ancora, può darsi il caso che qualche famiglia abbia recato così grandi benefici al resto della moltitudine, o eccella talmente per virtù sugli altri cittadini[9], da meritare per una, oppure per ambedue queste ragioni, di mantenere sempre il

4. Ivi, II, 5, 1263*a*, 40.
5. ARISTOTELE, *Rhetorica*, II, 16, 1390*b*, 31 segg.
6. ARISTOTELE, *Metaphysica*, II, 3, 994*b*, 32.
7. ARISTOTELE, *Politica*, II, 8, 1269*a*, 17.
8. Cfr. cap. XVIII, 6 (p. 234).
9. Cfr. cap. IX, 4 (p. 144).

governo e di non esser mai governata. Onde, nella *Politica*, libro III, capitolo VIII, Aristotele afferma che v'è poi « Un'altra quarta specie di monarchia regia, è quella dei tempi eroici, che era ereditaria, e governava su dei sudditi volontari e secondo la legge. Questi primi re furono benefattori del popolo nelle arti o nella guerra; o ancora perché lo raccolsero in una comunità, o acquistarono quella regione; e per questo furono fatti re di sudditi volontari, e poterono trasmettere il loro regno ai loro discendenti »[10]. Ma egli afferma questo stesso concetto ancora più chiaramente nel capitolo IX dello stesso libro: « Perciò quando accada che una intera stirpe oppure taluni individui si distinguano talmente nella pratica della virtù da eccellere su tutti gli altri nella comunità, è giusto che questa stirpe sia quella regia e superiore a tutti gli altri, e che questo uomo sia il re »[11]. E ripete ancora la medesima cosa nella *Politica*, libro V, capitolo V: « Infatti il regno sorge in favore dei maggiorenti contro il popolo, ed il re è scelto tra i maggiorenti nella persona di colui che eccelle per virtù e per azioni meritevoli, o per nascita »[12].

4. – Inoltre, si può avere per mezzo di successione ereditaria un governante, appunto perché i governanti ereditari sono più inclini alla virtù per esser nati da genitori valorosi. Onde Aristotele, nel libro II della *Politica*, cita un certo poeta Teodette, traendo queste parole da una sua egloga: « Rampollo di due radici divine, chi oserà chiamarlo schiavo? »[13]; e poco oltre aggiunge: « Pensano infatti che come da uomo nasce uomo e dalla bestia la bestia, così da uomini buoni discende un uomo buono »[14]. E inoltre, perché il monarca ereditario è di solito meglio educato; come dice Aristotele nella *Politica*, libro I, capitolo XIII: « È verisimile

10. ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1285*b*, 4.
11. Ivi, III, 17, 1288*a*, 15.
12. Ivi, V, 5, 1310*b*, 9.
13. Ivi, I, 6, 1255*a*, 36. (E si noti che la traduzione di Guglielmo di Moerbeke legge *addicere servum* invece dell'*adducere servum* del testo di Marsilio. Inoltre, la parola *egloga* sta per *Helena*).
14. Ivi, 1255*b*, 1 segg.

che da buoni genitori verrà un buon figlio, e che secondo come un uomo sarà stato allevato, tale sarà il suo carattere »[15].

5. – Inoltre, tornando al primo quesito, il governo ereditario non deve sopportare quelle difficoltà che sono sempre sostenute da quello eletto sempre di nuovo. Nel caso di quest'ultimo, si dà infatti la difficoltà di avere elettori onesti, cosa necessaria per avere una buona elezione, ma altrettanto difficile. E per di più, anche quando si trovano degli elettori di questo genere, è difficile che non si trovino in disaccordo tra di loro, e per questo disaccordo v'è il pericolo che l'intera *politia* sia indotta alla sedizione, come dimostra l'esperienza dell'elezione del governante dei Romani. E poi, le menti umane sono spesso inclinate al male[16] e, di conseguenza, per amore o per odio, per denaro o per le preghiere, o per speranza di qualche altro piacere o vantaggio, gli elettori non eleggeranno sempre, ma anzi assai raramente, l'uomo migliore.

6. – Inoltre, il carattere morale del monarca ereditario può ben essere conosciuto dai cittadini e dai consoli, in quanto è un singolo uomo determinato, mentre non è invece così determinato colui che viene eletto con un'elezione sempre nuova. Sono infatti moltissimi i cittadini che possono essere eletti come governanti, ed è più facile conoscere i costumi di un solo uomo che non quelli di molti; ma è importante conoscere il carattere morale del governante che, per quanto possa essere prudente, dev'essere consigliato, persuaso e guidato. Come è detto nella *Rhetorica*, libro I, capitolo XI: «Il carattere morale di ciascuno è il più efficace elemento di persuasione »[17].

7. – Inoltre, sembra che avere un monarca ereditario sia più adatto per allontanare i sudditi dall'ambizione, dalla

15. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 9, 1367*b*, 29.
16. *Gen.*, VIII, 21. La stessa frase si trova in forma quasi identica anche nelle *Quaestiones in Metaphys.* di Giovanni di Jandun (libro II, qu. 4, fol. 26B) e nel *Breviloquium* di Guglielmo d'Ockham (II, 7, p. 87).
17. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 8, 1366*a*, 12.

temerarietà e dalla presunzione e dagli incitamenti alla ribellione. Difatti, siccome i sudditi, i quali sanno che il governo non può esser loro dovuto e che non possono pervenirvi ragionevolmente, non vi aspirano nemmeno, né si lasciano implicare in sinistre macchinazioni per ottenerlo; mentre invece, quando essi possono pervenirvi ragionevolmente, e credono di poterlo fare, com'è nel caso in cui venga eletto sempre un nuovo governante, i sudditi passano il loro tempo complottando. Come dice Cicerone, nel *De officiis*, libro I: « È davvero male che negli animi più grandi e negli ingegni più splendidi esista assai spesso un desiderio di onore, di potere, di comando e di gloria »[18]. E considerandosi degni del governo per questa o quella loro superiorità, si procurano i voti degli elettori con le preghiere o col denaro, o in qualche altro modo illegale.

8. – Inoltre un monarca eletto, che non trasmetta il governo ai suoi discendenti, non oserà mai affidare alla giustizia i potenti del suo Stato, e soprattutto ucciderli o infliggere loro qualche altra pena corporale, anche nel caso che costoro trasgrediscano la legge. Poiché egli temerà sempre che ne vengano per i suoi discendenti, che forse non governeranno dopo di lui, degli odii e delle gravi inimicizie. Ma il monarca ereditario non si trova nella necessità di avere questi timori, e quindi eserciterà la sua giustizia sicuramente e completamente contro qualsiasi trasgressore della legge.

9. – Inoltre, è più perfetto quel metodo di eleggere il governante che viene usato nel maggior numero di regioni, nel maggior numero di popoli, e nella maggior parte dei tempi, poiché ciò che è più naturale è difatti sempre più perfetto; ed è più naturale quel che accade nel maggior numero dei casi. « La natura delle cose è la natura che » si trova « nel maggior numero di esse e nella maggior parte del tempo », come è scritto nel *De caelo et mundo*[19], libro III

18. CICERONE, *De officiis*, libro I, VIII, 26.
19. ARISTOTELE, *De caelo*, III, 2, 301*a*, 8.

e nel II della *Physica* [20], e com'è pure evidente per induzione. Ma il metodo di nominare il monarca per successione ereditaria sta proprio in questo rapporto con il metodo di eleggerlo per mezzo di nuove elezioni, come ci è mostrato per induzione nella maggior parte delle monarchie, regioni e popoli, e come risulta chiaramente dagli eventi narrati dagli storici in molti tempi.

10. – Infine, la monarchia ereditaria è più simile nel suo genere al governo o regime dell'universo; giacché nell'universo v'è sempre un unico immutabile governante, com'è detto nel libro XII della *Philosophia*, capitolo ultimo: « Dunque un solo governante », perché « gli enti » non vogliono « essere disposti male » [21]. E sembra appunto che così avvenga quando il figlio succede al padre nel governo, a causa appunto dell'unità della stirpe e perché si ritiene che il padre sia quasi la stessa persona del figlio.

11. – Sul fondamento di quanto abbiamo stabilito nel capitolo XIV di questo discorso [22], accettiamo adesso la conclusione che ogni monarca debba essere prudente e buono per virtù morale, e specialmente per giustizia, e disposto eccellentemente nei confronti degli altri cittadini. E pure accettando quanto abbiamo già detto nel capitolo IX, paragrafo 10 [23], a proposito della diversità delle inclinazioni e delle disposizioni dei popoli e delle regioni nei riguardi dei diversi generi di governo, si deve quindi credere – io penso – che, per quanto concerne la sufficienza della vita civile, sia assolutamente meglio per la comunità che ciascun monarca sia nominato con una nuova elezione invece che per successione ereditaria. Poiché con questo metodo, che abbiamo detto essere quello preferibile per nominare il monarca, si verrà sempre, o tranne pochi casi, ad avere il miglior monarca possibile; o almeno un monarca sufficiente

20. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 198*b*, 35 segg.
21. ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 10, 1076*a*, 3.
22. Cfr. cap. XIV, 10 (p. 192).
23. Cfr. cap. IX, 10 (p. 149).

o perfetto. Infatti, con l'elezione del legislatore umano si mira quasi sempre al vantaggio comune di tutti i cittadini e lo si raggiunge, come abbiamo mostrato nel capitolo XIII [24]; e un monarca sufficiente è quasi il più importante fattore per raggiungere il vantaggio comune, come c'insegna appunto l'esperienza e come abbiamo dedotto per mezzo di ragionamenti nel capitolo XIV [25]. Ma la successione ereditaria, che dipende dalla nascita ed è nella maggior parte dei casi fortuita, non può darci un uomo simile con tale certezza, come risulta evidente per induzione in quegli Stati che nominano il monarca con questo metodo.

12. – Inoltre ogni buona caratteristica assolutamente necessaria per il monarca, e che viene fornita dalla successione ereditaria, verrà quasi sempre mostrata anche dal metodo di nuova elezione, mentre non è affatto vero l'opposto. Poiché la moltitudine civile può eleggere l'erede e successore del monarca se è virtuoso e prudente; ma se egli non ha una tale disposizione, una nuova elezione potrà sempre fornire qualche altra persona che sia virtuosa e prudente. Ma in questo caso la successione ereditaria non avrebbe invece potuto fornire una persona di tal genere.

13. – Inoltre, per il fatto che il futuro monarca sarà nuovamente eletto, colui che governa presentemente sarà reso più diligente nella sua civile vigilanza delle persone e delle cose che fanno parte della comunità; in primo luogo perché lo vorrà la sua virtù, giacché supponiamo che egli sia virtuoso in quanto è stato eletto; e in secondo luogo, perché temerà la correzione che potrà infliggere il governante che gli succederà; e in terzo luogo per meritare egli stesso che i suoi successori siano nuovamente eletti. E quindi si prenderà maggior cura di renderli virtuosi e ben educati; ed essi stessi, considerando questo fatto, mireranno con maggior sforzo a conseguire le virtù e ad adempiere ai propri còmpiti. Sicché,

24. Cfr. cap. XIII, 2 (p. 176).
25. Cfr. cap. XIV (p. 185).

è verisimile che una volta divenuti simili in virtù ai loro genitori, saranno assunti al potere, in considerazione del merito paterno e dell'abitudine di prestargli ubbidienza, almeno finché continueranno ad esser tali. E quanto abbiamo detto è anche opinione del Filosofo nella *Politica*, libro I, capitolo IX; libro II, capitolo VIII; libro III, capitoli II e IX e libro VII, capitolo XII [26].

14. – Tentando ora di risolvere gli argomenti contrari, diciamo che a proposito del primo argomento addotto (e, cioè, che il monarca ereditario si prenderà maggior cura del vantaggio comune della comunità, perché lo considererà come una sua proprietà privata ereditaria) [27] si deve rispondere che il monarca il quale viene assunto con una nuova elezione se ne prenderà una cura ancora maggiore, perché ci consta che è più spesso prudente e buono, così come è evidente per induzione. Infatti, quando la successione naturale produce un uomo virtuoso, questi può sempre essere eletto a governare; mentre non è vero l'opposto. E questo governante agirà secondo la sua virtù individuale e civile, per il fine migliore di questo mondo, che è l'atto di virtù, e per ottenere quell'onore esteriore e quella fama che ne verrà a lui medesimo alla sua memoria e la sua posterità [28]. Egli avrà dunque cura della comunità o repubblica allo stesso modo o in modo ancora maggiore di quanto non farà il monarca ereditario che, sapendo già da prima che i suoi discendenti

26. ARISTOTELE, *Politica*, I, 12, 1259*b*, 10 segg.; II, 11, 1272*b*, 35 segg.; III, 4, 1277*a*, 14 segg.; 15, 1285*b*, 37 segg.; VII, 14, 1332*b*, 12 segg.

27. Cfr. § 1 (p. 203).

28. Come risulta chiaro da questa espressione, il fine al quale mira il governante marsiliano è l'atto di virtù « mondana » e l'onore e la fama che ne deriva. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 78, mette giustamente in luce la diversità di questa concezione nei confronti della teoria comunemente accettata dagli altri scrittori di ispirazione aristotelica, ma che però pongono il fine del *princeps* in una prospettiva religiosa e teologica (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, I, 7-9 [pp. 10 segg.]; EGIDIO COLONNA, *De regimine principum*, libro I, pars I, capp. 4, 12, 13; DANTE, *Monarchia*, I, 11; III, 16), e ne sottolinea la relativa affinità con le tesi caratteristiche di taluni scrittori averroisti (cfr. ad es. BOEZIO DI DACIA, *De sompniis* [in M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Münich, 1936, vol. II, p. 217]).

gli succederanno nel governo, se non è virtuoso, non se ne preoccupa troppo, ed ha poco timore di esser corretto, anche se avrà compiuto un delitto.

15. – Quanto poi all'altro argomento che veniva aggiunto al precedente, e, cioè, che la monarchia ereditaria sarà meno dispotica di quella eletta [29], noi dobbiamo ugualmente negarlo. Poiché, chi deve governare politicamente diventa dispotico per imprudenza, o per malizia, o per ambedue queste ragioni, specialmente quando egli spera di potere agir male restando impunito. Ma, ora, chi viene nominato monarca per mezzo di una nuova elezione è di solito più prudente e migliore del monarca ereditario, e quindi per la sua stessa virtù si asterrà maggiormente dall'agir male. Inoltre egli ha meno capacità di agir male restando impunito, ed è certo più facilmente correggibile di quel governante i cui discendenti succederanno sicuramente nel governo. L'esempio dei nuovi ricchi, già addotto, non nega poi affatto il nostro presente argomento. Poiché i nuovi ricchi, ignoranti e moralmente perversi, sono portati all'alterigia ed al disprezzo per gli altri; e le ricchezze sono per loro quasi come strumenti per agire secondo la loro malizia, anche se le ricchezze per la loro propria natura sono piuttosto volte al bene ed alla sufficienza della vita di questo mondo che non all'opposto, come risulta chiaramente dalla *Politica*, libro I, capitoli VI, VII ed VIII [30]. E lo stesso ragionamento vale per il governo. Sicché, quando le ricchezze o il potere passano in mano di uomini prudenti e virtuosi – come saranno più frequentemente coloro che saranno nominati da una nuova elezione che non quelli che giungono al governo per successione ereditaria –, il risultato non sarà certo il dispotismo e l'arroganza, ma bensì degli atti lodevoli che un uomo virtuoso

29. Cfr. § 1 (p. 203).

30. ARISTOTELE, *Politica*, I, 8, 1256, 1 segg.; 9, 1256*b*, 40 segg.; 10, 1258*a*, 27 segg.; 1258*b*, 12 segg.. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 80-81, rileva acutamente il contrasto tra questa concezione del tutto «positiva» e «mondana» della ricchezza e l'esaltazione della «povertà evangelica» nei capitoli XI-XIV del II discorso.

non potrebbe compiere se mancasse di tali strumenti. Concediamo ai nostri oppositori che accada talvolta alla moltitudine dei sudditi di sopportare un dominio dispotico, sia da parte di un governante eletto per la prima volta che di coloro che gli sono successi per diritto ereditario. Costui infatti, siccome è stato eletto con nuova elezione, non ha ereditato il governo dai suoi genitori, e quindi, secondo il ragionamento dei nostri avversari, dovrebbe esser portato all'alterigia e al disprezzo per i suoi sudditi, appunto perché è un nuovo arrivato, così come succede ai nuovi ricchi. Ma in verità, i nostri avversari dovrebbero dire proprio la cosa opposta; perché è appunto per la virtù eminente di questo governante eletto per la prima volta, o per i grandi benefici recati da lui alla moltitudine, che il governo viene concesso ai suoi discendenti familiari, quasi che costoro fossero virtuosi per causa sua; e appunto per questo egli è più virtuoso. « Infatti » – come dice l'oracolo del sapiente Gentile – « la causa di un attributo inerente in un soggetto, inerisce sempre al soggetto in un grado maggiore di quello dell'attributo » [31].

16. – Per quanto riguarda poi l'argomento dell'ubbidienza della moltitudine dei sudditi [32], se anche gli si deve tributare un'attenzione maggiore che a tutti gli altri, non siamo però tenuti a concedere che il monarca eletto con nuova elezione sia meno eccellente sotto questo punto di vista, di quanto non lo sia il governante ereditario. Difatti, sebbene l'ubbidienza sia rafforzata dall'abitudine, vediamo però che la novità suscita maggiore ammirazione e rispetto specialmente quando il governante eletto con nuova elezione sia venuto da qualche altro regno o provincia [33]. Inoltre l'abitudine dell'ubbidienza è volta in modo assoluto alle leggi ed al governo, e solo in senso relativo verso la persona del governante. Onde vediamo sempre che tutti rispettano il governo e le

31. ARISTOTELE, *Poster. Analyt.*, I, 2, 72*a*, 28.

32. Cfr. § 2 (p. 204).

33. Il Previté-Orton pone in relazione questa osservazione marsiliana con l'usanza caratteristica dei comuni italiani contemporanei di scegliere i propri podestà fuori della città.

leggi nel loro pensiero e nei loro atti, anche se talvolta disprezzino la persona del governante a causa della sua incapacità; mentre non è affatto vero l'opposto. Di conseguenza, siccome la moltitudine dei sudditi è quasi sempre abituata ad ubbidire alle leggi ed ai governi, il mutamento della famiglia delle persone che governano recherà certo meno danno di quanto non rechi vantaggio la capacità del governante nuovamente eletto; e per il rispetto che il popolo gli tributa per la sua virtù, aumenta anche l'ubbidienza al governo ed alle leggi. Un segno che basta l'ubbidienza al governo ed alle leggi, ci è dato da quanto vediamo accadere nel governo della Chiesa nei riguardi del pontefice romano. La moltitudine dei sudditi gli tributa quasi sempre la dovuta ubbidienza e talvolta anche un'ubbidienza superiore a quella dovuta; cosa questa di cui mostreremo la causa nel capitolo I del II discorso, paragrafo 1 [34]. Ora, proprio per questa ubbidienza, che è eccessiva, può accadere che talvolta il governante diventi dispotico perché spera di restare impunito; e vediamo che questo è accaduto proprio nel caso di alcuni dei suddetti vescovi. Quanto poi a ciò che disse Aristotele, nella *Politica*, libro II [35]: « Il vantaggio che otterrà chi avrà mutato (le leggi) non è pari... » ecc., tali parole si riferiscono a coloro che in ogni occasione, sebbene lieve, desiderano mutare la legge o il governante.

17. – Quanto poi a quello che dice Aristotele nella *Politica*, libro III, capitolo IX, che, cioè, « qualche stirpe si distingua talmente nella pratica della virtù da eccellere su tutti gli altri, sì da meritare di governare e non di essere governata » [36], può essere vero forse in qualche tempo e luogo particolare; ma certo una stirpe di questo genere non si trova comunemente dovunque [37]. Onde lo stesso Aristotele dice nella *Rhetorica*, libro II, capitolo XXIV: « Esser nobile significa

34. Cfr. II discorso, cap. I, 1 (p. 247).
35. ARISTOTELE, *Politica*, II, 8, 1269*a*, 17.
36. ARISTOTELE, *Politica*, III, 17, 1288*a*, 15 (Parafrasi del testo già citato nel § 3, p. 204).
37. Cfr. cap. XI, 6 (p. 163).

non avere degenerato dalla natura familiare; il che non accade usualmente nelle persone di nobile nascita, che sono nella maggior parte dei casi di ben scarso valore. Difatti, anche nella generazione degli uomini si dà un diverso raccolto come nei frutti prodotti dai campi; e talvolta, se la famiglia è buona, vi nascono per un certo periodo uomini straordinari », cioè uomini di eccezionale virtù, « e quindi s'interrompono », cioè vengono a mancare. « Talvolta, anche famiglie di buona natura degenerano in costumi insani, come ad esempio, i discendenti di Alcibiade o di Dionigi il vecchio » [38]; ossia, sebbene questi uomini, Alcibiade ed il vecchio Dionigi, fossero illustri, i loro discendenti degenerarono. Si deve dunque dire che, finché una famiglia continua a produrre dei nobili frutti, e ciò sembri opportuno al legislatore, si può convenientemente ordinare o stabilire che ogni volta che viene a mancare il vecchio governante, il nuovo sia assunto al potere con una elezione nuova, ma solo da questa sola famiglia, in modo che si possa avere l'uomo migliore della stirpe. Non sappiamo infatti per nulla che tipi di monarchi saranno i figli e, soprattutto, il figlio maggiore, che quasi sempre e quasi dovunque è assunto al governo da coloro che usano il metodo della successione ereditaria.

Inoltre, sebbene in talune province si sia trovata talvolta anche una famiglia di uomini così illustri soprattutto alle origini di questa provincia – quando era assai piccolo il numero degli uomini prudenti e virtuosi che eleggevano e potevano essere eletti – non vediamo però che ciò accada sempre. Ché, anzi, proprio quando la comunità è ridotta alla sua ultima risorsa, come accadeva appunto ai Romani, sembra che si debba eleggere un altro governante con una nuova elezione e, per mezzo di un metodo più certo e più perfetto. E difatti, benché sembri che il metodo di governo ereditario sia il più adatto per certe regioni, e forse anche per la maggior parte di esse, pure questo modo di nominare il governante non è certo per tale ragione più perfetto del metodo di procedere ad una nuova elezione per ogni governante; così come

38. ARISTOTELE, *Rhetorica*, II, 15, 1390*b*, 23 segg.

l'abito o l'occupazione del fabbro, che pure troviamo nella maggior parte delle regioni o persone, non è per questo più perfetto di quello del medico.

18. – Concedendo pure che chi discende da uomini virtuosi sia inclinato più spesso alla virtù e meglio allevato [39], dobbiamo però dire che il metodo di nominare con una nuova elezione ciascun monarca è migliore sotto questo rispetto del metodo di successione ereditaria, in quanto il governante che ottiene il suo potere per elezione è non solo semplicemente inclinato alla prudenza ed alla virtù come il monarca ereditario, ma è già perfetto nella sua virtù ed agisce effettivamente secondo virtù. Ora, è certo meglio assumere al governo un uomo che ha una tale possibilità ed una tale capacità attuale di agire; ma un uomo di questo genere non ci è fornito così frequentemente dal metodo di successione ereditaria.

19. – Tra gli argomenti citati contro il metodo di successione ereditaria [40], quello che dev'essere specialmente temuto e dal quale ci si deve specialmente guardare, è quella difficoltà che nasce dalla mancanza di uomini virtuosi che dovrebbero procedere, essi soltanto, a compiere l'elezione; ed ancor più dal loro contrasto che minaccia la città col pericolo di una divisione; ed ancora dal loro perverso sentimento, poiché sotto la sua influenza costoro o la loro parte prevalente potrebbero eleggere concordemente un governante perverso.

Per rispondere a queste obiezioni, dobbiamo dire che l'elezione con cui il governante viene assunto al potere con tutta la sua posterità o successione è sottoposta alla prima difficoltà più di quanto non lo sia il metodo di eleggere con una ripetuta elezione ogni nuovo monarca, giacché al tempo in cui ebbero origine le *politie* il numero degli uomini prudenti era minore [41]; e se costoro per loro incapacità aves-

39. Cfr. § 4 (p. 204).
40. Cfr. § 5 (p. 205).
41. Cfr. cap. III, 4; II discorso, cap. XVII, 7; cap. XXII, 15 (pp. 115; 480, 555).

sero compiuto un errore in questa prima elezione, lo Stato ne sarebbe stato danneggiato in modo molto grave, giacché il danno sarebbe durato per un tempo maggiore. E quanto poi all'obiezione del pericolo della divisione che può sorgere tra gli elettori, se è pur vero che questo dubbio dev'essere preso in considerazione più di tutti gli altri, non prova affatto che il metodo di eleggere ogni nuovo governante sia meno eccellente del metodo di eleggerlo con unica elezione insieme a tutta la sua discendenza. Poiché l'elezione viene sempre fatta per il vantaggio comune che il legislatore umano desidera e raggiunge sempre [42], come è stato dimostrato nel capitolo XIII; e proprio al legislatore spetta l'autorità di fare questa elezione, come fu provato in modo certo nel capitolo XII e in quello che precede. Diciamo dunque insieme al nostro avversario che questa elezione è cosa che spetta solo agli uomini prudenti e virtuosi. Ma non è verisimile né vero che nella maggior parte dei casi costoro saranno in contrasto tra di loro, giacché sono prudenti né, siccome sono virtuosi, si lasciano corrompere dal loro sentimento. Ma questa era appunto la terza difficoltà già avanzata prima.

Quanto poi all'esempio che noi abbiamo addotto, parlando appunto della difficoltà di cui soffre l'impero romano perché vi si tiene una nuova elezione per ogni nuovo monarca, dobbiamo rispondere che questa difficoltà non deriva dalla elezione come da una causa essenziale, ma piuttosto dalla malizia, ignoranza, o da entrambi questi mali, di certi uomini che impediscono l'elezione e l'ascesa del suddetto governante. Ma dobbiamo adesso sorvolare su questo punto, poiché di questi uomini, delle loro azioni, dei loro passati, presenti e futuri metodi e dei loro motivi si discuterà più profondamente e particolareggiatamente nel capitolo XIX di questo discorso [43] e nei capitoli XXIII e XXVI del II discorso.

20. – L'obiezione che la monarchia ereditaria si lasci guidare dal buon consiglio più facilmente e più sicuramente

42. Cfr. § 11 (p. 208).
43. Cfr. cap. XIX (p. 504).

della monarchia eletta, è scarsamente plausibile. Infatti, se il monarca ha un carattere perverso, i consiglieri non debbono certo raccomandargli quelle misure che vanno d'accordo con il suo carattere morale o che egli stesso desidera, ma anzi proprio il contrario. Ma anche ammettendo che il monarca sia quello che noi abbiamo considerato giovevole nelle nostre supposizioni e vere prove, i suoi consiglieri, che il nostro avversario ritiene insieme con noi debbano essere uomini prudenti e virtuosi, devono raccomandargli assolutamente quelle cose che giovano al comune vantaggio della *politia*. E, invero, si dirà che sarebbe forse meglio per quei consiglieri che non conoscessero il carattere morale del governante, in modo da non considerare il suo illecito desiderio per ottenere la sua grazia e il suo favore, ma da consigliare invece quelle cose che giovano veramente al vantaggio comune. Ora costoro, siccome hanno prudenza politica, conoscono sufficientemente queste cose; e quindi, da questo punto di vista, non importa affatto quale sia il carattere morale del sovrano, poiché essi debbono in ogni caso raccomandargli sempre quel che è più giovevole alla *politia*.

Inoltre, accettiamo pure che la conoscenza delle qualità morali del monarca sia di qualche aiuto per i consiglieri, perché essi diverranno così capaci di guidarlo con maggiore certezza. Nondimeno, si deve dire che questa conoscenza non reca mai un aiuto maggiore della certezza di aver quasi sempre un monarca virtuoso e prudente; ed il carattere morale di questo monarca, che dev'esser guidato dal consiglio, va certo considerato il fattore essenziale, come può del resto sufficientemente riconoscere ogni prudente consigliere. Ma – come abbiamo già detto spesso – il metodo della nuova elezione può darci un monarca di questo genere con maggiore certezza di quanto non possa fare la successione ereditaria. E si deve anche notare che i ministri o consiglieri sono talvolta più ubbidienti a un cattivo monarca ereditario ed osano meno di rimproverarlo o di tentare di correggerlo, proprio perché i suoi posteri regneranno dopo di lui. E quanto a quello che dice Aristotele nel libro I della *Rhetorica*, ossia che « il carattere morale di ciascuno è il più efficace elemento

di persuasione »[44], possiamo indubbiamente ritenerlo vero. Perché, siccome il desiderio di ogni uomo è sempre concorde con il suo carattere o inclinazione morale, costui crede in modo più fermo e più pronto alla persona che lo persuade di ciò che gli stesso desidera. Tuttavia, se costui – come abbiamo detto – ha dei desideri perversi, non bisogna certo raccomandargli quello che desidera. E inoltre non possiamo passare sotto silenzio e, anzi, vediamo accadere assai spesso che il monarca, se non è virtuoso, segue i consigli dei perversi piuttosto che quelli dei virtuosi; sicché il monarca dev'essere sempre nominato con una nuova elezione, perché in questo modo si può avere un governante virtuoso con un grado di certezza molto maggiore.

21. – Quanto poi all'argomento che sotto una monarchia ereditaria i cittadini dimettono maggiormente la loro arroganza, presunzione e la loro indebita ambizione di pervenire al potere[45], si deve rispondere che non la perdono soltanto quando è indebita, ma anche quando è ragionevole; cosa questa che costituisce un'occasione di ribellione. Quando infatti la maggior parte dei cittadini si accorgerà di essere spesso governata da uomini che sono meno degni di loro per virtù, e di esser sempre privati del governo sia perché non hanno sufficiente modo di dedicarsi a quelle virtù che li rendono degni di governare, sia perché, pur avendone sempre il modo, sono tuttavia privati di quel potere che talora sarebbe loro dovuto, saranno indotti giustamente a ribellarsi[46]. Ma non tenteranno però di ribellarsi finché spereranno di poter essere eletti a governare al tempo debito. Ed anzi, siccome sono prudenti e virtuosi, non tenteranno di ribellarsi finché non siano stati gravemente offesi; ma tale ingiustizia non sarà mai loro inflitta dal legislatore o dal governante virtuoso, quale dovrà essere appunto – secondo quanto abbiamo già detto – ogni governante eletto. Il gover-

44. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 8, 1366*a*, 12 (e cfr. § 6, p. 206).
45. Cfr. § 7 (p. 206).
46. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 5, 1264*b*, 8.

nante e legislatore virtuoso mirano infatti, nella maggior parte dei casi, a ciò che è giusto, come noi abbiamo appunto detto nei capitoli XIII e XIV. E quanto poi all'opinione del nostro avversario, ossia, che « il desiderio dei cittadini di governare sarebbe un'ambizione indebita o una presunzione », rispondiamo che non è affatto giusto; perché non è una prova di ambizione indebita o presunzione, o di superbia, che un cittadino virtuoso e quindi benemerito desìderi il governo al tempo debito, ma anzi è desiderare un dovere di magnanimità e di virtù politica. Onde Aristotele attesta, nel libro IV dell'*Ethica*, che non è affatto sconveniente o estraneo alla virtù che l'uomo magnanimo desìderi dei grandi onori [47]. E quanto poi alle parole di Cicerone nel libro I del *De officiis*, che, cioè, « è davvero male che negli animi più grandi e negli ingegni più splendidi esista assai spesso un desiderio di onore, di potere, di comando e di gloria » [48], se pure questo è vero, lo è però solo quando queste cose vengono desiderate in una quantità o qualità indebita o altri modi estranei alla norma ed alla regola della ragione.

22. – Per quanto concerne l'argomento seguente, ossia che il monarca, non trasmettendo il governo ai suoi eredi, non si, preoccuperà di consegnare i potenti alla giustizia o punirli con una punizione temporale o anche con la morte, perché temerà il loro odio contro i suoi figli [49], dobbiamo rispondere che non avrà mai questo timore perché sarà di animo coraggioso. E se gli uomini potenti saranno stati consegnati alla giustizia e puniti secondo la legge ed il loro demerito, non concepiranno odio contro il monarca ed i suoi figli, oppure concepiranno un odio assai debole e non penseranno alla vendetta. Essi stessi sanno infatti che dev'esser sempre fatta giustizia da questo o da un altro governante; e se pure avranno concepito odio e desiderio di vendicarsi per la loro ignoranza o malizia, o per entrambe, non oseranno

47. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1123*a*, 34 segg.
48. CICERONE, *De officiis*, I, cap. VIII, 26 (e cfr. § 7, p. 206).
49. Cfr. § 8 (p. 207).

però mai tentare di vendicarsi perché temeranno il legislatore e gli altri governanti dai quali si attenderanno di esser puniti nuovamente come lo furono dal loro predecessore nell'ufficio di governante.

23. – Quanto poi all'argomento controverso, per cui sembra che nella maggior parte delle regioni e dei tempi i monarchi vengano nominati con un'elezione che comporta la successione ereditaria, si deve rispondere che ciò non è stato forse vero nella maggior parte dei casi. Però supponiamo pure che sia come dice il nostro avversario. Ma quando egli aggiunge che questo metodo di istituire i governi è perciò il più naturale e il più perfetto, dobbiamo assolutamente negarlo. E quando adduce la testimonianza di Aristotele, dal libro III del *De caelo et mundo* [50] e del libro II della *Physica* [51], che « la natura delle cose sembra essere appunto ciò che accade nella maggior parte di esse e nella maggior parte dei tempi », si deve rispondere così: è vero che quanto noi troviamo nella maggior parte dei casi nella medesima specie è certo più naturale della sua assenza o privazione, ma non è però più naturale o più perfetto di qualsiasi altra cosa diversa per specie; poiché, se fosse così, il fabbro sarebbe più perfetto del metafisico, e la funzione del fabbro sarebbe più perfetta della metafisica e di ogni altra disciplina teoretica; conclusione, questa, che – come abbiamo già visto [52] – non è necessaria né vera. Ma una monarchia elettiva non è una privazione della monarchia ereditaria, né viceversa; perché esse costituiscono due specie mutuamente distinte, che non possono esistere nella medesima persona nei confronti della medesima moltitudine o comunità di sudditi. Vi sono poi in questo argomento anche altri errori che lasciamo alla considerazione del lettore e che abbiamo omesso di discutere per desiderio di brevità.

50. ARISTOTELE, *De caelo*, III, 2, 301*a*, 8.
51. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 198*b*, 35 segg.
52. Cfr. § 17 (p. 213).

24. – Per quanto concerne l'argomento seguente, ossia, che è superiore il monarca eletto con tutta la sua posterità, perché l'unità del suo governo rivela una maggiore somiglianza con il governo dell'universo [53], si deve rispondere che la somiglianza di questa unità, benché sia quasi equivoca, non dev'essere considerata così importante come la conformità della perfezione nei riguardi dell'anima o dell'abito dell'anima. È questa infatti la causa principale per cui un uomo dovrebbe essere nominato governante, e non certo la somiglianza di famiglia, per la quale viene essenzialmente presa in considerazione solo l'unità delle disposizioni corporee, ma non l'abito dell'anima che è la ragione essenziale per cui si deve attribuire il governo ad un determinato individuo. E riguardo a tale unità o somiglianza di perfezione, il monarca che viene eletto individualmente sarà conforme tanto ai suoi virtuosi predecessori quanto al primo essere e governante di tutti gli esseri, in un grado maggiore e più spesso di quanto non possa esserlo il monarca ereditario che governa soltanto perché appartiene ad una famiglia uno dei cui membri fu eletto una volta come governante. Il che risulta del resto evidente dalle nostre precedenti affermazioni.

25. – Altre obiezioni, in un senso o nell'altro, potranno poi venire in mente – e forse già vengono in mente in un senso o nell'altro – a chi voglia considerare ciò che è meglio o peggio per la *politia;* noi abbiamo comunque presentato quelle che riteniamo maggiormente degne di attenzione.

E basti dunque che abbiamo così discusso sul metodo più perfetto di istituire il monarca.

53. Cfr. § 10 (p. 208).

CAPITOLO XVII. – *Sull'unità numerica del governo supremo della città o Stato, e sulla necessità di questa unità; donde risulterà l'unità numerica della città o Stato stesso, e di ciascuna delle sue parti o uffici primari.*

1. – Dobbiamo adesso discutere l'unità del governante o governo. E per cominciare diciamo che in una singola città o Stato dev'esservi soltanto un governo unico; o se vi è più di un governo per specie o per numero – come sembra utile nelle grandi città e specialmente in uno Stato inteso nel primo senso della parola [1] – occorre che tra questi ve ne sia uno numericamente unico che sia supremo, al quale vengano ricondotti tutti gli altri governi, che li regoli tutti, e corregga quegli errori che vi accadono.

2. – Ora, io dico che questo solo governo supremo dev'essere necessariamente unico di numero, e non può esser più di uno, se lo Stato o la città debbono essere giustamente ordinati [2]. E dico la stessa cosa anche nei riguardi del governante, sebbene non intenda però che egli debba essere nume-

1. Cfr. cap. II, 2 (p. 112).

2. L'insistenza sull'unità del governo nello Stato non è certo un motivo unico e tipico di Marsilio, ma è bensì comune a tutti gli scrittori politici di derivazione aristotelica i quali sono concordi nel ritenere che lo « Stato » sia soprattutto « unità » e che l'unicità del potere sia la sola difesa dal pericolo delle divisioni e dei conflitti civili (cfr. per es. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, I, 2 [p. 4]; TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum*, III, 1 [p. 46]; EGIDIO COLONNA, *De regimine principum*, libro III, Pars II, cap. 3; GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regnum et pap.*, cap. I [p. 110]; DANTE, *Monarchia*, I, 8; JACOPO DA VITERBO, *De regimine Christ.*, II, 5 [pp. 211-12]). Tuttavia l'« unità » marsiliana presenta indubbiamente dei caratteri distintivi ben peculiari nei confronti della tradizione politica medioevale. E difatti, per prima cosa, il principio dell'« unità » non induce affatto Marsilio a ritenere che il governo debba essere concentrato nell'unità personale di un singolo individuo, secondo una dottrina generalmente accettata dagli altri aristotelici (e cfr. ad es., oltre ai testi già citati, anche ALVARO PELAYO, *De planct. eccles.*, I, 40 [p. 64], e GUGLIELMO D'OCKHAM, *Octo quaestiones*, III, I, 5 [pp. 101, 109-11]). A questa tradizione monarchica ed alla identificazione del *regnum* con la *monarchia*, Marsilio oppone invece una relativa indifferenza nei confronti della forma particolare di regime e l'affermazione che il governante « deve essere » numericamente « uno », non « rispetto alla persona, ma bensì rispetto al suo ufficio ». Sulle possibili ragioni di questo atteggiamento marsiliano, cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 116-118.

ricamente uno rispetto alla persona, ma bensì solo rispetto al suo ufficio. Può esistere infatti un certo governo supremo ben temperato che sia uno di numero, ma nel quale governino diversi uomini, come avviene nel caso dell'aristocrazia e della *politia* di cui parlammo nel capitolo VIII [3]. Tuttavia, questi diversi uomini costituiscono un governo che è numericamente uno rispetto al proprio ufficio, per via dell'unità numerica di ogni azione, giudizio, sentenza o comando che derivi da esso. Nessuna di queste azioni può derivare da uno di loro considerato separatamente, ma soltanto dal decreto e dal consenso comune di tutti o della loro parte prevalente, secondo le leggi stabilite per tali materie. Ed è appunto a causa di questa unità numerica dell'azione che deriva così da costoro, che il governo è e viene detto numericamente uno; e questo tanto se sia retto da un solo uomo o da più uomini. Questa unità d'azione non è però necessaria per ognuna delle altre parti o uffici della città; poiché in ognuna di esse possono e debbono derivare separatamente dai diversi individui che le costituiscono, varie azioni simili o diverse per specie. E, invero, in questi uffici una simile unità di azione sarebbe del tutto insostenibile e dannosa sia per la comunità che per gli individui [4].

3. – Inteso dunque così il significato dell'unità numerica del governo o del governante, vogliamo adesso provare che il governo o governante nella città o nello Stato dev'essere soltanto uno di numero oppure, nel caso che ve ne sia più di uno, che il governo supremo a tutti dev'essere soltanto numericamente uno e non più di uno. Lo dimostreremo dapprima nel modo seguente: se vi fossero diversi governi nella città o nello Stato, e non fossero ridotti o ordinati sotto un supremo governo, verrebbe a mancare il giudizio, il comando e l'esecuzione di quanto è vantaggioso e giusto, e siccome le ingiurie degli uomini resterebbero impunite, ne seguirebbe la lotta, la divisione, e finalmente la distruzione

3. Cfr. cap. VIII (p. 141).
4. Cfr. § 12 (p. 230) e II discorso, cap. VIII, 9 (p. 339).

di ogni città o Stato [5]. Ma questa conseguenza è proprio quel male che dobbiamo evitare maggiormente; e che sia appunto una conseguenza di quell'antecedente posto, ossia della pluralità dei governi, è cosa che possiamo chiaramente dimostrare. In primo luogo, infatti, coloro che trasgrediscono la legge non possono essere sottoposti ragionevolmente alla giustizia finché non vengano chiamati dinanzi al governante per esaminare le accuse contro di loro. Ma, se si accetta una pluralità di governi non ricondotta a qualche governo supremo – come dice appunto il nostro avversario –, nessun uomo chiamato dinanzi al governante sarà capace di ubbidire all'appello. Supponiamo, infatti, come accade frequentemente, che un uomo a causa di qualche trasgressione della legge sia chiamato nello stesso tempo da diversi governanti non ordinati l'uno all'altro, per rispondere alle accuse; e l'uomo che è citato, se non vuol essere considerato contumace, è tenuto a comparire di fronte ad uno dei governanti per la stessa ragione per cui è chiamato a comparire di fronte ad un altro governante o ad altri governanti, nel caso che siano più di due. Perciò egli dovrebbe o comparire contemporaneamente dinanzi a due, oppure non comparire dinanzi a nessuno dei due, oppure comparire dinanzi ad uno e non all'altro o agli altri. Ma egli non potrà certo comparire contemporaneamente dinanzi a tutti i governanti nello stesso tempo, perché questo è impossibile secondo natura ed arte, in quanto lo stesso corpo non può essere contemporaneamente in luoghi diversi, o rispondere e parlare contemporaneamente a più persone che forse gli pongono contemporaneamente differenti domande. E, inoltre, – benché sia impossibile – supponiamo che la stessa persona chiamata compaia dinanzi a diversi governanti, taccia oppure risponda contemporaneamente a diverse domande, che sia forse con-

5. È dunque chiaro che il criterio dell'« unità » del governo è per Marsilio prevalentemente « funzionale ». L'unità del governo è necessaria e indispensabile non perché lo Stato abbia un fine morale unico (secondo la concezione di molti altri scrittori politici aristotelici), ma perché esso deve dare un compiuto ordine ed un perfetto coordinamento agli atti ed ai giudizi sui quali si fonda l'esistenza e la continuità dello Stato.

dannata da uno dei governanti ed assolta da un altro per lo stesso delitto, oppure condannata da entrambi ma con pena diversa. In tal caso, egli sarà tenuto e non tenuto, al tempo stesso, a pagare la pena; o, se vi sarà tenuto per il giudizio di entrambi, lo sarà però in un grado maggiore e minore, e quindi in un certo grado e, insieme, non in quel certo grado. E perciò dovrà fare contemporaneamente delle cose contraddittorie oppure non pagherà affatto la sua pena. Difatti egli deve ubbidire per la stessa ragione al comando dell'uno e dell'altro governante; poiché non ha affatto una ragione maggiore di comparire dinanzi ad uno di essi piuttosto che dinanzi ad un altro o agli altri. Sicché, se compare dinanzi ad uno di essi, trascurando gli altri, anche se viene assolto dalla colpa e dalla pena civile, sarà certamente condannato dagli altri perché contumace. E perciò, la persona che è chiamata a comparire, né potrà comparire contemporaneamente dinanzi a tutti i governanti, né sarà capace propriamente di comparire dinanzi all'uno e non dinanzi all'altro. Resta dunque soltanto che chi è citato non debba comparire affatto dinanzi ad alcun governante; e, quindi, in tal caso, non potrà esser fatta giustizia. È quindi impossibile che la città o lo Stato abbiano una pluralità di governi non subordinati l'uno all'altro, se dobbiamo conservare il vantaggio e la giustizia civile [6].

4. – Inoltre, se vi fosse una pluralità di tali governi, ne resterebbe completamente turbata anche l'utilità comune. I governanti debbono infatti ordinare spesso l'assemblea dei cittadini, e specialmente di coloro che ne hanno la possibilità, per indagare e definire quanto concerne il vantaggio comune e per evitare i danni e i pericoli emergenti, come quelli presentati da nemici interni o esterni che intendono oppri-

6. Questo argomento, già presente sia pure in forma diversa nella *Monarchia* dantesca, I, 10 (dove il principio è però applicato solo alla considerazione delle contese tra i principi) e nella *Disputatio inter militem et clericum* (in *Monarchia, S. Romani Imperii* ed. Goldstad, I, p. 14). compare anche nelle *Octo quaestiones de potestate papae*, III, I, 12, di Guglielmo d'Ockham (in *Opera politica*, ed. Sikes [Manchester, 1940], vol. I, pp. 100-101, 110).

mere la comunità o toglierle la sua libertà. Ora, quei cittadini o sudditi che debbono ubbidire al comando di riunirsi in un dato tempo e luogo impartito loro da un governante, debbono, per la stessa ragione, ubbidire anche al comando di un altro governante che ordina loro di radunarsi nel luogo e nel tempo che sceglie; ed ognuno dei governanti può scegliere lo stesso tempo ma luoghi diversi; e, ancora, ciò che vuole uno dei governanti può essere forse diverso da ciò che desidera l'altro. Ma non sembra certo possibile che si possa essere nello stesso tempo in luoghi diversi, oppure avere nello stesso tempo dei propositi differenti.

5. – Ma, inoltre, ne risulterebbe la divisione e il contrasto dei cittadini, la lotta e separazione, e, infine, la distruzione dello Stato, poiché alcuni cittadini vorrebbero ubbidire a un governo ed altri ad un altro. E poi si avrebbe la lotta tra gli stessi governi, poiché ognuno di essi vorrebbe essere superiore all'altro; e per di più i governi lotterebbero contro quei cittadini che rifiutassero di assoggettarsi ad essi. E, ancora, quando i governanti dissentissero o contendessero tra di loro, siccome non avrebbero un giudice superiore a loro, nascerebbero ugualmente questi stessi scandali [7].

6. – Ancora, se si presuppone questa pluralità dei governi, ne risulterà inutile e superfluo uno dei maggiori effetti della ragione umana e dell'arte. Infatti, tutta l'utilità civile che deriverebbe dall'avere diversi governi supremi, potrebbe ugualmente derivare perfettamente da un governo, o da un unico governo supremo, senza i pericoli che derivano dalla loro pluralità.

7. – Inoltre, se si presuppone questa pluralità, nessuno Stato o città potrebbe mai essere uno. Gli Stati sono infatti «uno» e vengono detti «uno» solo a causa dell'unità del

7. Il Previté-Orton (*ed. cit.*, p. 92, n. 1), scorge in queste considerazioni un diretto riflesso dell'esperienza politica dei comuni e delle loro contese intestine.

governo al quale e dal quale vengono ordinate tutte le altre parti dello Stato [8], come apparirà chiaramente anche da quanto segue. E, per di più, non vi sarebbe nessun ordine delle parti della città o Stato, perché esse non sarebbero ordinate ad una prima parte, in quanto non sarebbero tenute ad essere soggette a nessun'altra parte, come risulta chiaramente dalle precedenti affermazioni. Si avrebbe quindi una confusione sia delle parti stesse che di tutta la città; poiché ogni uomo potrebbe scegliersi qualunque ufficio volesse – uno o più di uno – senza che nessuno regolasse o separasse questi uffici. E sarebbero tanti i mali che seguirebbero da questo fatto, che è difficile o impossibile enumerarli tutti.

8. – Inoltre, anche nel composto animale il primo principio che lo comanda e lo muove di moto locale è uno, come risulta dal libro *De motibus animalium* [9]; poiché se vi fossero diversi di questi princìpi e impartissero comandi contrari o differenti contemporaneamente, allora l'animale sarebbe necessariamente condotto in direzioni opposte o resterebbe assolutamente immobile, e quindi privo di quelle cose necessarie e vantaggiose che si ottengono per mezzo del movimento. E questo vale pure per lo Stato convenientemente ordinato, che – come abbiamo detto nel capitolo XV [10] – è analogo ad un animale ben formato secondo natura. Sicché, come nell'animale una pluralità di tali princìpi sarebbe inutile e quindi dannosa, dobbiamo fermamente ritenere che sia lo stesso anche nella città. E, del resto, se si vuol prendere ancora in considerazione questo problema, possiamo ben intendere la stessa cosa anche a proposito del primo principio alterativo dell'anima, rispetto a ciò che lo muove localmente, e, in modo simile, anche per tutto l'ordine dei moventi e degli oggetti mossi [11]. Ma noi omettiamo di discutere questi

8. Cfr. cap. XV, 14 (p. 202).
9. ARISTOTELE, *De motibus animalium*, I, 698*a*, 15 segg.; 8, 702*a*, 21 segg.
10. Cfr. cap. XV, 5-7 (pp. 196-98).
11. ARISTOTELE, *De motibus animalium*, 5, 700*a*, 26 segg. Allusione ai quattro generi di movimento teorizzati da Aristotele: locomozione, alterazione, accrescimento o diminuzione, generazione e corruzione.

argomenti perché essi spettano piuttosto alla scienza naturale; e quanto abbiamo già detto è sufficiente per la nostra presente considerazione.

9. – Inoltre, « in generale l'arte completa qualche cosa che la natura non può finire e l'imita nelle altre cose », come è scritto nel libro II della *Physica* [12]; ma siccome nella natura degli enti v'è un primo governante, numericamente unico, e non più, poiché « gli enti non vogliono essere mal disposti », com'è detto nel libro XII della *Philosophia prima* [13], anche il governante primo stabilito secondo la ragione e l'arte degli uomini dovrà essere parimenti unico di numero. Insieme alle ragioni che noi abbiamo dato, possiamo però intendere ugualmente che ciò è vero, opportuno e necessario, anche dall'esperienza sensibile di tutti gli uomini; poiché non sembra possibile che ogni luogo o provincia o assemblea di uomini sia ben ordinata ove manchi dell'unità di governo nel modo che noi abbiamo detto, com'è evidente a tutti nel caso del regno dei Romani e come abbiamo indicato in certo modo nel nostro proemio [14].

10. – Se sia poi cosa vantaggiosa che esista un governo supremo numericamente unico per tutti coloro che vivono una vita civile in questo mondo, o se, al contrario, sia invece, talvolta, più vantaggioso che vi siano dei governi supremi diversi nelle differenti regioni del mondo che sono quasi necessariamente separate l'una dall'altra dalla posizione del luogo, e specialmente per gli uomini che usano lingue diverse e differenti costumi, è certo un problema che merita uno studio ragionato, ma che è diverso dal nostro presente proposito [15]. La Causa celeste ci spinge forse verso questa seconda

12. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 199*a*, 16.
13. ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 10, 1076*a*, 3.
14. Cfr. cap. I, 2 (p. 104).
15. Si noti che Marsilio non solo non svolge nella sua opera la teorizzazione dell'*Imperium*, ma, come risulta da questo testo, dimostra davvero una scarsa simpatia per l'ideale di unico governo dell'umanità già esaltato da Dante. L'interesse di Marsilio è infatti concentrato sulle *civitates* o sui *regna*, che sono le unità politiche « reali » alla cui considerazione egli è

alternativa, affinché la propagazione del genere umano non diventi così troppo eccessiva. Qualcuno potrebbe infatti forse pensare che la natura, per mezzo delle guerre e delle epidemie, ha moderato la procreazione degli uomini e degli altri animali, affinché la terra potesse bastare al loro nutrimento; e su questa opinione potrebbero fondarsi soprattutto coloro che sostengono la generazione eterna [16].

11. – Ma, per tornare al nostro proposito, diremo che da quanto abbiamo già affermato risulta già in certo modo quale sia l'unità numerica della città o Stato; poiché questa è un'unità di ordine – e quindi non un'unità assoluta – ma bensì una pluralità di taluni individui che viene chiamata « una », non perché costoro siano « uno di numero » formalmente, ossia, per una qualche forma, ma bensì perché si dice che essi sono correlati ad una cosa che è una di numero, ossia, al governo verso il quale e per il quale sono ordinati e governati. La città o Stato non è infatti una per qualche forma naturale, come per composizione o mistione, giacché le sue parti o uffici, e le persone o parti di queste parti, sono molte in atto e formalmente separate l'una dall'altra per numero, in quanto sono separate nel luogo e nel soggetto. Perciò, né sono uno per qualcosa che sia loro formalmente inerente, o che li tocchi e li contenga come un muro. Roma, Magonza e le altre comunità sono infatti uno Stato o impero

indotto dalle due maggiori esperienze politiche: i comuni italiani e il regno francese. Ma è certo che un'altra ragione di questa indifferenza per l'idea dello Stato universale va indicata nella sua stessa continua polemica contro la « pienezza di potere papale », che si fondava appunto sul principio di una suprema autorità unitaria estesa su tutta l'umanità. Del resto, si può già osservare che quando Marsilio giungerà a parlare, nel II discorso dell'*humanus fidelis legislator superiore carens*, che è *supremus*, *universalis*, *primus*, ed ha il supremo potere di convocazione del concilio, anche questo « legislatore » sarà soltanto l'*universitas civium* dell'impero e non mai l'*imperator*. Solo nel *Defensor minor*, e certamente per quelle ragioni di opportunità politica che gli erano dettate dal suo legame con Ludovico il Bavaro, si può notare un sintomatico avvicinamento alle tesi tradizionali degli scrittori di parte imperiale (cfr. *Defensor minor*, XII, 1, 3).

16. La teoria della *generatio aeterna* è, in genere, un motivo caratteristico della posizione averroistica. E cfr. a questo proposito P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e siècle* (Louvain, 1911), vol. I, pp. 170 segg., e vol. II, p. 186.

numericamente uno, solo perché ciascuna di esse è ordinata per la sua volontà ad un governo supremo numericamente uno. E quasi nello stesso modo non diciamo pure che il mondo è uno di numero e che non vi sono diversi mondi, per una qualche forma numericamente una che inerisca formalmente a tutti gli esseri; ma diciamo, bensì, che tutti gli esseri costituiscono un mondo numericamente uno per l'unità numerica del primo essere, in quanto ogni ente è inclinato naturalmente verso il primo ente e ne dipende. Perché, la predicazione con cui diciamo che tutti gli enti costituiscono un mondo numericamente uno, non è formalmente la predicazione di una certa unità numerica presente in tutti gli enti, o di un qualche concetto universale affermato secondo l'unità, ma è piuttosto la predicazione di una pluralità di alcune cose, che noi chiamiamo « una » poiché è ordinata ad « una » cosa e per « una » cosa. E così pure gli uomini di una città o provincia sono chiamati « una città o Stato » perché vogliono un governo numericamente « uno ».

12. – Tuttavia gli uomini non sono numericamente una parte dello Stato per la stessa ragione onde sono uno Stato o una città numericamente una. Poichè anche se essi desiderano un governo numericamente uno, e per questo vengono appunto detti « una città o uno Stato », vengono riferiti a questo governo numericamente uno mediante una diversa istituzione attiva e passiva che è poi soltanto il diverso comando impartito loro dal governante. Ed è appunto mediante questo diverso comando che vengono destinati a diversi uffici. Proprio per la differenza di questo comando, essi costituiscono formalmente le parti e gli uffici diversi dello Stato [17]. Ma si dice che ciascuno degli uffici è numericamente « uno » o è numericamente « una » parte dello Stato, nonostante la pluralità numerica delle persone che li costituiscono, e non per qualcosa di numericamente uno che sia loro inerente, bensì perché essi sono riferiti ad « un » comando attivo del governante, secondo la determinazione della legge.

17. Cfr. cap. VII, 2 (p. 138).

13. – Da quanto abbiamo detto in questo capitolo e nei capitoli IX, XII, XIII e XV, si può dunque concludere, con una dimostrazione evidente, che non spetta mai a nessun individuo, di qualsiasi dignità o rango, e neppure a nessun collegio, qualsiasi governo o giurisdizione coercitiva nei confronti di qualunque persona in questo mondo, a meno che tale autorità non gli sia stata attribuita immediatamente dal legislatore divino o umano.

E questo basti per quanto concerne quale debba essere il genere di unità del governo, qual è l'unità numerica della città o Stato e per quale ragione ognuna di esse è, e dobbiamo dire che sia, numericamente «una»; ed anche per quanto riguarda l'unità numerica e specifica delle parti o uffici della città, e il loro ordine, distinzione e separazione reciproca.

Capitolo XVIII. – *Sulla correzione del governante, e per quale causa, in quale modo e da chi egli debba esser punito quando trasgredisce la legge.*

1. – Abbiamo già affermato precedentemente che spetta al legislatore di correggere i governi o di cambiarli completamente, così come gli spetta d'istituirli [1]. Ma a questo proposito qualcuno potrà ben dubitare se sia opportuno che i governanti siano corretti con un giudizio coattivo e con la forza; se sia bene che essi siano corretti in ogni loro genere di eccesso o se invece solo per qualche eccesso e non per altri; ed anche chi potrebbe compiere tali giudizi contro i governanti ed eseguirli per mezzo della forza coercitiva, poiché abbiamo già detto che spetta soltanto al governante il diritto di emanare sentenze civili e di punire chi trasgredisce le leggi con la forza coattiva.

2. – Diciamo dunque che il governante, per mezzo della sua azione secondo la legge e l'autorità attribuitagli, è la

1. Cfr. capp. XII, 3, 9; XV, 2 (pp. 167, 175; 192).

norma e la misura di ogni atto civile, come è il cuore dell'animale, secondo quanto abbiamo già mostrato in modo sufficiente nel capitolo XV [2]. Ora, se il governante non ricevesse nessun'altra forma al di fuori della legge, dell'autorità e del desiderio di agire d'accordo con essa, non potrebbe mai compiere nessuna azione che fosse meno debita o correggibile e misurabile da parte di qualcun altro. E perciò, egli e la sua azione sarebbero la misura di ogni atto civile degli altri uomini, in un modo tale che non potrebbe mai essere misurato dagli altri, proprio come il cuore ben formato in un animale il quale, siccome non riceve mai alcuna forma che lo inclini ad un'azione contraria all'azione che deve emergere dalla sua virtù e dal suo calore naturale, compie sempre naturalmente l'azione appropriata e mai quella contraria. Per questo esso regola e misura con la sua influenza o azione le altre parti dell'animale in un modo tale da non essere mai regolato da esse e da non riceverne alcuna influenza.

3. – Ma in quanto il governante è un essere umano, ha un intelletto e un appetito che possono ricevere altre forme, come la falsa opinione o il desiderio pervertito o entrambe, onde accade che egli possa fare anche il contrario delle cose determinate dalla legge. Sicché, proprio per queste azioni, il governante diventa misurabile da parte di qualche altro che ha l'autorità di misurare o regolare sia lui che le sue azioni che fossero illecite secondo la legge. Altrimenti ogni governo diverrebbe dispotico, e la vita dei cittadini servile e insufficiente [3]. Ma questo è un male da evitare, come risulta evidentemente dalle nostre affermazioni nei capitoli V e XI.

Ora, il giudizio, comando ed esecuzione di qualsiasi correzione del governante, secondo il suo demerito o la sua trasgressione, dev'essere compiuto dal legislatore, oppure da una persona o da persone destinate a questo còmpito dall'autorità del legislatore, come fu dimostrato nei capitoli XII e XV. Ed è bene che per un certo periodo di tempo venga

2. Cfr. cap. XV, 6, 7 (pp. 197, 198).
3. ARISTOTELE, *Politica*, II, 12, 1274*a*, 14-18.

sospeso l'ufficio del governante che dev'essere corretto, e specialmente nei confronti della persona e delle persone che debbono giudicare le sue trasgressioni, perché altrimenti esisterebbe una pluralità di governi nella comunità, donde nascerebbero scismi, agitazione e lotta, ed anche perché egli non viene corretto in qualità di governante ma bensì di suddito che ha trasgredito la legge.

4. – Venendo adesso al problema che avevamo già avanzato, diciamo che l'eccesso del governante può essere grave o leggero; che può accadere frequentemente oppure raramente; e che, inoltre, può riguardare delle cose determinate dalla legge oppure no. Se l'eccesso del governante è grave – come quello contro la comunità o contro una persona insigne oppure anche contro qualsiasi altra persona –, si sa che, se si omettesse di correggerlo, ne nascerebbe verosimilmente uno scandalo o dell'agitazione tra il popolo. Ora, il governante dev'essere corretto in tutti i casi, sia che si tratti di uno scandalo che si verifica solo raramente, o di uno scandalo frequente. Infatti, se l'eccesso non fosse vendicato e punito, potrebbe derivarne dell'agitazione nel popolo e il turbamento, e infine, la dissoluzione della *politia*. Se poi l'eccesso è determinato dalla legge, dev'esser corretto secondo la legge; se invece non è determinato dev'esser corretto secondo la sentenza del legislatore; ma dev'essere però determinato dalla legge quanto sia più possibile, come abbiamo mostrato nel capitolo XI [4].

5. – Se poi l'eccesso del governante è piccolo, può verificarsi e può essere commesso dal governante soltanto di rado oppure frequentemente. Se viene commesso solo di rado, o se può esser commesso solo raramente, allora è meglio passarlo sotto silenzio piuttosto che correggere il governante per causa sua. Poiché, se il governante venisse corretto per ogni suo piccolo e raro eccesso, sarebbe presto disprezzato; il che causerebbe danno non piccolo alla comunità, in quanto i

4. Cfr. cap. XI (pp. 155-65).

cittadini mostrerebbero minor rispetto ed ubbidienza per la legge e per il governante. Inoltre, siccome il governante non vuole certo essere corretto per ogni suo piccolo eccesso, ritenendo che ciò lo farebbe cadere in scarsa reputazione, ne potrebbe anche nascere un grave scandalo. Ma una condizione di questo genere non dev'esser mai suscitata nelle comunità umane, poiché non ne può provenire alcuna evidente utilità ma solo un danno.

6. – Tale fu, del resto, la chiara opinione di Aristotele, allorché disse nella *Politica*, libro II, capitolo IV: « È chiaro che bisogna lasciare sussistere alcuni errori dei legislatori e dei governanti. Poiché l'eventuale vantaggio che si potrebbe ottenere dalla modificazione non è pari al danno che si potrebbe recare abituando a disubbidire ai governanti »[5]. E con « legislatore » Aristotele intendeva una certa legge stabilita; e dice che se gli uomini si sono abituati ad ubbidirla non dev'essere mutata per farvi una leggera correzione, ma piuttosto bisogna lasciarla sussistere qual è. Il frequente mutamento delle leggi indebolisce la loro forza, ossia l'abitudine di ubbidire e di osservare ciò che comandano. Ed Aristotele dice ancora, sempre nel medesimo libro e capitolo: « La legge non ha per persuadere che la forza della consuetudine »[6], cioè, la consuetudine è l'argomento più importante perché la legge venga osservata dai sudditi. E la cosa è assai simile anche per quanto riguarda il rispetto e l'ubbidienza del governante.

7. – Ma se l'eccesso del governante, per quanto sia di modica grandezza, può però accadere frequentemente, dev'essere in tal caso determinato dalla legge, e il governante che lo commetta di frequente dev'esserne impedito con una pena conveniente. Infatti un eccesso di questo genere, anche se è piccolo, recherebbe un notevole danno alla *politia* se venisse commesso frequentemente, così come « delle piccole

5. ARISTOTELE, *Politica*, II, 8, 1269*a*, 16.
6. Ivi, 1269*a*, 20.

spese compiute frequentemente consumano i patrimoni », cioè le ricchezze. « Poiché il tutto, come insieme delle parti, è grande anche se è composto di piccole parti », com'è scritto nel libro V della *Politica*, capitolo IV [7].

Tali sono dunque le nostre conclusioni per quanto riguarda la correzione dei governanti, e da chi debba esser compiuta e per quali ragioni.

CAPITOLO XIX. – *Sulla causa efficiente della tranquillità e della mancanza di tranquillità della città o Stato, e di quella causa singolare che turba gli Stati in un modo insolito; e sulla connessione tra il primo ed il secondo discorso.*

1. – Il rimanente ed ultimo còmpito di questo discorso è di inferire dalle nostre precedenti determinazioni quali siano le cause della tranquillità e del suo opposto nella città o Stato. Poiché questo era appunto lo scopo principale che ci eravamo proposti fin dall'inizio. E, in primo luogo, noi mostreremo queste cause nel loro « essere » comune, ossia, quelle che sorgono nel loro modo solito, accettando la loro singolare definizione presentata da Aristotele nel libro V della sua *Politica*. E dopo di ciò, svolgeremo la discussione particolare di una causa insolita di discordia e mancanza di tranquillità dei regimi civili, ossia di quella che – come abbiamo detto nelle nostre affermazioni preliminari – turba e tormenta sempre di più il regno Italico [1].

2. – Per questo scopo dobbiamo ripetere le definizioni della tranquillità e del suo opposto che abbiamo stabilito nel capitolo II [2]. Qui la tranquillità era infatti la buona disposizione della città o Stato per cui ognuna delle sue parti può compiere le funzioni che le sono appropriate,

7. Ivi, V, 8, 1307*b*, 33 segg.

1. Cfr. cap. I, 3 (p. 105).
2. Cfr. cap. II, 3 (p. 113).

secondo la ragione e la sua istituzione. Da questa definizione risulta quindi chiaramente la natura della tranquillità; poiché, quando la si chiama una « buona disposizione », si nota la sua intrinseca essenza generale. E quando si dice che « per essa ogni parte dello Stato può compiere le funzioni che le sono appropriate », si indica il suo fine, che ci fa comprendere anche la sua essenza propria o « differenza ». In quanto è una certa forma o disposizione della città o Stato, e non è « una » più di quanto non sia una la città o lo Stato – come dicemmo nel capitolo XVII, paragrafi 11 e 12[3] –, essa non ha una causa formale; perché il possedere una causa formale è cosa propria degli enti composti. Possiamo poi comprendere la sua causa efficiente o produttiva, in virtù di quanto abbiamo detto nel capitolo XV e in base a varie altre cose che ne derivano appunto dalla pace nella città o Stato; e, cioè, la mutua associazione dei cittadini, la reciproca comunicazione delle loro funzioni, il loro mutuo aiuto e la loro mutua assistenza, e, in generale, il potere di esercitare senza alcun impedimento le loro funzioni proprie e comuni, ed anche la partecipazione ai vantaggi comuni ed agli oneri comuni secondo la misura appropriata per ciascuno[4]; e così pure le altre cose benefiche e desiderabili che sono espresse nella frase di Cassiodoro che abbiamo posto all'inizio di questo libro[5]. E i contrari di tutte queste cose, e in particolare di alcune di esse, sono invece le conseguenze della discordia e dell'assenza di tranquillità.

3. – Siccome, quindi, l'azione debita del governante è la causa efficiente e conservatrice di tutti i suddetti vantaggi civili – come venne mostrato nel capitolo XV, paragrafi 11 e 12[6] – sarà anche la causa efficiente della tranquillità; e

3. Cfr. cap. XVII, 11-12 (pp. 229-30).

4. Si noti questa caratterizzazione tutta umana del concetto tradizionale di « pace » e la natura esclusivamente civile che Marsilio attribuisce al suo fine. E si confronti questo passo marsiliano con l'idea dantesca che la pace permette al genere umano l'attuazione totale dell'« intelletto possibile » (*Monarchia*, I, 4), e con l'insistenza sulla finalità religiosa o speculativa dello Stato, caratteristica degli altri teorici aristotelici.

5. Cfr. cap. I, 1 (p. 103).

6. Cfr. cap. XV, 11-12 (p. 201).

tale fu indubbiamente l'opinione dell'Apostolo quando disse nella sua *I Epistola a Timoteo*, capitolo II: « Raccomando adunque prima di tutto che si facciano suppliche... per i re e per tutti coloro che sono costituiti in in autorità, affinché meniamo una vita quieta e tranquilla » [7]. E, invece, solo la discordia e la mancanza di tranquillità deriveranno, come dalla propria causa efficiente da quanto avrà impedito l'azione di questa parte governante. Una concezione sufficiente del carattere generale di questa causa, e così pure delle diverse specie e modi nei quali essa varia e delle azioni solite che ne derivano, fu presentata da Aristotele nel libro V della sua *Scienza civile*, che noi chiamiamo *Politica*. Ma v'è però una certa causa insolita della discordia e della mancanza di tranquillità della città o Stato, una causa che nacque in occasione di un effetto prodotto dalla causa divina in modo diverso della sua solita azione nelle cose; e questo effetto – come ci ricordiamo di aver già menzionato nelle nostre osservazioni introduttive – non avrebbe potuto essere visto né da Aristotele né da nessun altro filosofo del suo tempo o dei tempi precedenti [8].

4. – Questa causa ha impedito per lungo tempo l'azione debita del governante del regno Italico, e la sta ancora impedendo; ed ha privato e sta ancora privando lo Stato della sua pace e tranquillità e di tutti quei beni suddetti che ne derivano; e lo ha vessato e lo vessa continuamente con ogni male, e lo ha quasi colmato di ogni genere di miseria e di iniquità. Secondo dunque il nostro scopo originario, dobbiamo ora determinare la natura specifica di questa causa che crea un così singolare impedimento per la sua abituale e nascosta malvagità; e quindi dobbiamo ricordare quanto abbiamo già detto nel capitolo VI: che il figlio di Dio, una delle tre persone della Trinità e vero Dio, assunse la persona umana per redimere il peccato dei nostri primi genitori e la conseguente caduta di tutto il genere umano. Molto tempo

7. *I Tim.*, II, 1-2.
8. Cfr. cap. I, 3 (p. 105).

dopo Aristotele, Egli divenne un vero uomo, pur restando contemporaneamente Dio; e sotto il nome di Gesù Cristo è adorato dai fedeli cristiani. Questo Cristo, figlio benedetto di Dio, e insieme Dio e uomo nella medesima persona, visse tra il popolo ebreo dal quale trasse origine secondo la carne. Egli venne ad insegnare ed insegnò la verità di quanto gli uomini debbono credere, fare e fuggire per ottenere la vita eterna ed evitare l'eterna miseria. E per questo, dopo aver finalmente patito ed infine essere morto sotto Ponzio Pilato per la malvagità e l'insania dei Giudei, risuscitò dai morti il terzo giorno dopo la sua morte ed ascese al cielo; ma prima, mentre stava vivendo la sua vita corruttibile, egli scelse per la salvezza del genere umano alcuni compagni affinché amministrassero l'insegnamento della verità. Questi uomini sono appunto chiamati gli « apostoli », e Cristo comandò loro di predicare in tutto il mondo la verità che aveva insegnato e nella quale li aveva istruiti. Così in Matteo, capitolo XXVIII ed ultimo, egli disse loro dopo la sua resurrezione: « Andate dunque, e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quanto v'ho comandato » [9]. E proprio per mezzo di questi apostoli, i cui nomi sono abbastanza conosciuti tra i cristiani fedeli, e di certi altri uomini, Cristo volle appunto che venisse scritta la legge evangelica, e di fatto fu scritta, con le loro frasi, quasi come fossero strumenti immediatamente mossi e diretti dalla virtù divina. E per mezzo di questa legge noi siamo capaci di comprendere i precetti e i consigli della salvezza eterna anche in assenza di Cristo e degli apostoli e degli evangelisti. In questa legge Cristo stabilì e fece anche conoscere i sacramenti che tolgono il peccato originale ed attuale, producono e conservano la grazia divina ed ordinano il ministero di questa legge.

5. – Egli istituì anche, per prima cosa, i suddetti apostoli in qualità di maestri della legge e ministri dei sacramenti

9. *Matth.*, XXVIII, 19-20.

previsti da essa, e mediante lo Spirito Santo attribuì loro l'autorità di amministrare questo ministero, autorità che i fedeli cristiani chiamano « sacerdotale ». E mediante questa autorità egli conferì a questi stessi uomini ed ai loro successori nel loro ufficio, ma non ad altri, e sotto la forma di certe parole pronunziate da essi collettivamente o individualmente, il potere di transustanziare il pane ed il vino nel suo vero corpo e nel suo vero sangue. Insieme a questo potere, egli concesse loro anche l'autorità di legare e sciogliere gli uomini dai peccati – autorità che viene chiamata comunemente il « potere delle chiavi » – ed anche il potere di designare degli altri uomini a sostituirli godendo della medesima autorità. Questa autorità fu concessa poi dagli apostoli ad alcuni uomini; o, meglio, la concesse Dio per mezzo delle loro preghiere e delle loro imposizioni delle mani. Ma anche questi uomini ricevettero il potere di fare altrettanto; e lo fecero e lo stanno ancora facendo e continueranno a farlo sino alla fine del tempo. In questo modo anche l'apostolo Paolo ordinò Timoteo, Tito e diversi altri, e insegnò loro ad ordinare degli altri uomini. Onde egli disse nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo IV: « Non trascurare la grazia che è in te, la quale ti è stata data per profezia con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri »[10], e nella *Epistola a Tito*: « Per questo ti lasciai a Creta, perché tu corregga quel che difetta e istituisca dei preti nelle città come io ti ho ordinato »[11]. E questa autorità del sacerdozio e delle chiavi, sia essa unica oppure più che unica, è appunto un certo carattere o forma dell'anima impressa mediante l'immediata azione di Dio.

6. – Ma, oltre a questa, v'è poi anche un'altra autorità che fu data ai sacerdoti per concessione umana allo scopo di evitare che sorgessero scandali, dopo che il numero dei sacerdoti si fu moltiplicato. Quest'ultima autorità è la preminenza di un sacerdote sopra gli altri per dirigerli nel debito adempimento del culto divino nel tempo e per ordinare e

10. *1 Tim.*, IV, 14.
11. *Tit.*, I, 5.

distribuire certi beni temporali che furono stabiliti per l'uso dei suddetti ministri. La causa efficiente di questa autorità, e donde sia derivata, sarà poi discussa in maniera sufficiente nel II discorso, ai capitoli XV e XVII [12]; poiché questa autorità non è data direttamente da Dio, ma bensì mediante la volontà e la mente degli uomini come tutti gli altri uffici dello Stato.

7. – Così, dopo avere riesposto e chiarito in qualche punto l'origine dei ministri ecclesiastici e la causa efficiente del loro ufficio, dobbiamo ora notare ulteriormente che tra i suddetti apostoli di Cristo ve ne fu uno di nome Simone, ma chiamato anche Pietro, che ricevé per primo da Cristo la promessa dell'autorità delle chiavi, com'è detto nella glossa di Agostino nel capitolo XVI di Matteo, a proposito di quelle parole di Cristo: « E io ti darò le chiavi del regno dei cieli » [13]. La glossa dice infatti: « a colui che riconobbe prima degli altri » che Gesù Cristo è il vero figlio di Dio « vengono date le chiavi avanti agli altri » [14], cioè prima degli altri. E dopo la passione di Cristo, la sua resurrezione e ascesa al cielo, questo apostolo venne ad Antiochia e qui fu fatto vescovo dal popolo, come risulta dalla narrazione della sua storia. Da questa città, come dice sempre lo stesso racconto, egli andò poi a Roma per una ragione qualsiasi, al cui proposito corrono diverse opinioni. A Roma divenne vescovo dei fedeli cristiani, e infine, poiché professava e predicava Cristo, egli fu decapitato, e insieme a lui nello stesso tempo e luogo venne pure decapitato l'apostolo Paolo, sempre secondo la narrazione della sua storia [15].

12. Cfr. specialmente pp. 444, 475.

13. *Matth.*, XVI, 19.

14. *Glossa ord. ad loc.* e cfr. BEDA, *Homiliae*, II, 16 (PL, XCIV, 222) e *Catena Aurea* cit., XI, p. 199 (Rabano Mauro).

15. Cfr. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones*, X, 71 (PG, I, 1473); PSEUDO-ISIDORO, *ed. cit.*, p. 635, e in GELASIO, *Decretum... de apocryphis scripturis* (PL, CXXX, 984); MARTINO POLONO *Chronicon* (MGH, *Scriptores*, XXII, 409). Per la determinazione di queste fonti e dei loro rapporti, cfr. C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilio of Padua. Doctrines* cit., pp. 503 e 279, n. 3; 286, n. 1 e R. SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 131, n. 1.

8. – Per la prerogativa che questo discepolo o apostolo sembrò avere nei confronti degli altri (in quanto gli erano state date le chiavi prima degli altri per le suddette parole della Scrittura e per certe altre parole che Cristo disse soltanto a lui e che saranno citate più oltre) alcuni tra i vescovi che gli sono succeduti nella sede apostolica o episcopale di Roma, specialmente dopo il tempo dell'imperatore Costantino, dichiarano ed affermano di essere preposti a tutti gli altri vescovi e preti del mondo, in ogni genere di autorità giurisdizionale. E alcuni dei più recenti vescovi romani affermano di essere preposti non solo ai vescovi ed ai preti, ma anche a tutti i governanti, comunità ed individui del mondo, sebbene non lo dicano in modo così uguale e altrettanto espressamente nel caso di tutti gli altri governanti, come fanno invece nei riguardi di quel governante che viene chiamato imperatore dei Romani, e di tutte le province e città e individui a lui soggetti. E in verità la singolare espressione del dominio o autorità coercitiva nei confronti di questo governante sembra aver tratto forma ed origine da un certo editto e dono che, secondo certuni, Costantino avrebbe fatto al pontefice romano san Silvestro [16].

9. – Ma poiché questo dono o privilegio non l'affermava chiaramente, o perché forse venne annullato da eventi successivi, oppure anche perché, pur essendo valido nei riguardi degli altri governi del mondo, la sua forza non si estendeva al governo dei Romani in tutte le loro province, i vescovi romani più recenti si assunsero una giurisdizione coercitiva universale su tutto il mondo sotto un altro titolo che comprende ugualmente tutti gli altri, e cioè «la pienezza di potere» [17], che essi affermano essere stata concessa da Cristo

16. Per il significato e il valore assai relativo che Marsilio attribuisce al *Constitutum* di Costantino, cfr. II discorso, cap. XI, 8; cap. XVI, 9; cap. XXII, 10, 19 (pp. 375, 464, 555, 559). Come rileva A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defensor of Peace* cit., vol. II, p. 93, n. 13, l'espressione *certum* (= *quidam*) implica forse un certo atteggiamento scettico nei confronti della autenticità del documento.

17. Cfr. II discorso, cap. XXI, 13; XXIII, 2 segg., ove Marsilio discute lungamente ed impugna la validità civile e religiosa della «pienezza di potere» papale.

a san Pietro ed ai suoi successori nella sede episcopale di Roma, in quanto vicari di Cristo. Come dicono veridicamente, Cristo fu infatti «re dei re e signore dei signori» [18] e di tutte le persone e di tutte le cose; ma da questo non consegue affatto ciò che vogliono inferire, come apparirà in modo certo nelle nostre seguenti discussioni. Il significato di questo titolo, secondo i vescovi romani, è però che come Cristo possedé la pienezza di potere e di giurisdizione su tutti i re, principi, comunità, gruppi e individui, così coloro che si chiamano vicari di Cristo e di san Pietro hanno ugualmente questa pienezza di giurisdizione coercitiva, che non è limitata da alcuna legge umana.

10. – Un segno évidente che i vescovi romani intendono che questo titolo di pienezza abbia il significato da noi affermato, è che un certo Clemente, il primo dei vescovi romani di questo nome, lo usò proprio in questo senso, in un certo editto o decretale *De sententia et re iudicata*, L. VII [19], nei confronti del più recente imperatore dei Romani, Enrico VII di divina memoria. Revocando infatti una sentenza del felice Enrico, egli dette una interpretazione del suddetto titolo che è quella che noi abbiamo detto. Non citeremo qui questa sua interpretazione, perché è molto nota e per desiderio di brevità; ed anche perché la citeremo in modo più pertinente nel II discorso, capitolo XXV, paragrafo 17 [20]. Ma siccome Cristo non è né fu re o signore nei confronti dell'imperatore romano più di quanto non lo sia nei confronti di ogni altro re o governante – ma lo è o ugualmente o piuttosto maggiormente nei riguardi di questi ultimi, giacché al tempo di Cristo il governante romano era il monarca di tutte le terre – è evidente che il significato di questo titolo si estende in virtù della stessa radice anche a tutti gli altri governi. E che questo sia il significato che il vescovo romano intende dare a questo titolo, è dimostrato pure chiaramente

18. *Apoc.*, XIX, 16.
19. *Corpus iuris canonici*, *Clem.*, libro II, tit. 11, cap. 2.
20. Cfr. II discorso, cap. XXV, 17 (p. 605).

nel pugnace attacco di Bonifazio VIII contro il re dei Francesi, Filippo il Bello di chiara memoria, e quindi dalla susseguente decretale dello stesso Bonifazio che citeremo nel II discorso, capitolo XX, paragrafo 8 [21]. In questa decretale egli dichiara che «ogni creatura umana» è soggetta alla giurisdizione coattiva del «pontefice romano», per «necessità di salute» eterna [22].

11. – In questo modo, dunque, i vescovi romani, nell'intraprendere tali gesta, dapprima – e sotto l'apparenza di metter pace tra i fedeli cristiani – hanno scomunicato alcuni uomini che non volevano ubbidire alle loro sentenze; e quindi hanno imposto loro delle pene nelle persone e nelle proprietà, più dure per coloro che erano meno capaci di resistere al loro potere, come le comunità e gli individui dell'Italia, il cui Stato, diviso e lacerato in quasi tutte le sue parti, può essere facilmente oppresso; mentre hanno agito in modo più remissivo contro coloro, come i re e i governanti, di cui temono la resistenza ed il potere coercitivo. Tuttavia, essi avanzano, strisciano e tentano ancora di strisciare nascostamente anche contro costoro, per usurpare la loro giurisdizione, siccome non osano d'impadronirsene d'un sol colpo; e per questo la loro furtiva prevaricazione è rimasta celata anche ai governanti romani ed ai popoli loro sudditi. I vescovi romani si sono infatti impadroniti gradualmente di una giurisdizione dopo l'altra, specialmente quand'era vacante la sede imperiale; sicché ora dicono di possedere una giurisdizione temporale coercitiva totale nei riguardi del governante romano. Più recentemente e nel modo più manifesto il presente vescovo romano ha scritto di avere la suprema giurisdizione sul governante dei romani, sia nelle province italiane che in quelle germaniche, ed anche su tutti i gover-

21. Cfr. II discorso, cap. XX, 8 (p. 518). Si allude evidentemente alla scomunica comminata da Bonifazio VIII a Filippo IV (il Bello), re di Francia (1303).

22. *Corpus iuris canonici, Extravag. Commun.*, libro I, tit. 8, cap. 1. Si tratta della famosa Bolla *Unam Sanctam Ecclesiam* di cui si parlerà particolarmente nel II discorso, cap. XX, 8 (p. 518).

nanti minori, le comunità, i collegi e gli individui delle suddette province, qualunque sia la loro dignità e condizione, e su tutti i loro feudi e beni temporali. E questo vescovo si attribuisce apertamente il potere di dare e di trasferire i loro governi, come si può chiaramente vedere da certi suoi scritti che egli chiama « editti » o « sentenze »[23].

12. – Ora, questa erronea opinione di certi vescovi romani, ed anche forse il loro perverso desiderio di quel dominio che affermano esser loro dovuto per la pienezza di potere concessa – com'essi dicono – dal Cristo, è appunto quella causa singolare della quale dicevamo che produce la discordia e l'assenza di tranquillità della città o Stato[24]. Poiché essa tende ad insinuarsi anche in tutti gli Stati – come dicemmo nelle nostre osservazioni introduttive – e con la sua azione ostile ha tormentato a lungo il regno Italico, e lo ha tenuto lontano dalla sua pace e tranquillità, impedendo con tutte le sue forze l'assunzione o l'instaurazione del governante dell'impero romano e la sua azione nel suddetto impero. Dalla mancanza di questa funzione, che è appunto la giusta regolamentazione degli atti civili, nascono poi facilmente le ingiurie e le contese, e queste, se non vengono misurate da una norma di giustizia o legge perché manca chi le misuri, causano delle lotte, dalle quali derivano la separazione dei cittadini e, infine, – come noi abbiamo già detto – la distruzione delle *politie* o città italiane. Con questa opinione, e forse anche con ciò che noi abbiamo chiamato il desiderio di dominio, il vescovo romano si sforza di rendersi soggetto nella giurisdizione coercitiva o temporale il governante romano, mentre questo governante non dev'essere affatto giustamente sottomesso al pontefice in un tale giudizio, come noi mostreremo chiaramente più oltre, né desidera d'esserlo. Onde ne è sorta una così grande contesa e una

23. Allusione alle Bolle di papa Giovanni XXII del 16 luglio 1317, 31 marzo 1318, 8 ottobre 1323, 23 marzo 1324 (le due ultime sono rivolte contro Ludovico il Bavaro). Cfr. MGH, *Constitutiones*, vol. V, nn. 443, 792, 881, 367, 616, 692.

24. Cfr. cap. I, 3 (p. 105).

così grande discordia, che non potrebbe mai essere estinta senza un grande sforzo delle anime e dei corpi e senza un gran dispendio di ricchezze.

L'ufficio di governante coercitivo nei confronti di qualsiasi individuo di qualsiasi condizione, o nei confronti di qualsiasi comunità o gruppo, non spetta infatti né al pontefice romano né ad alcun altro vescovo, prete o ministro spirituale, come è stato dimostrato nei capitoli XV e XVII di questo discorso. E ciò è quanto sostiene anche Aristotele nei confronti del sacerdozio di ogni legge o religione, quando disse nel libro IV della *Politica*: « quindi non tutti quelli che sono stati eletti o sorteggiati ad una carica pubblica debbono essere considerati come magistrati, per esempio in primo luogo i sacerdoti, in quanto il loro còmpito è cosa del tutto diversa dalle altre cariche di governo », ecc. « E delle mansioni », cioè, degli uffici, « alcune sono politiche », ecc. E aggiunge poco oltre: « altre invece amministrative »[25].

13. – Siccome questa peste perniciosa, che è assolutamente contraria ad ogni pace e felicità umana, potrebbe infettare con un male che deriva dalla stessa radice tutti gli altri regni dei fedeli cristiani, io ritengo che respingerla sia la cosa più necessaria di tutte, come ho già detto nella mia introduzione. E ciò dev'esser fatto, in primo luogo, strappando la maschera della suddetta falsa opinione, quale radice dei mali passati e futuri, e, quindi fermando, se occorre anche con un'azione esteriore, i suoi sostenitori ignoranti o ingiusti, o i suoi espositori e difensori ostinati. A questo còmpito sono tenuti tutti gli uomini che hanno conoscenza e abilità tali da potere ovviare a un simile male; e coloro che trascurano od omettono di farlo in qualsiasi occasione sono uomini ingiusti, come attestò Cicerone nel *De officiis*, libro I, capitolo V, quando disse: « Vi sono due generi di ingiustizia; l'una, quella di coloro che la infliggono; l'altra, quella di coloro che pur potendolo non tengono lontane le ingiurie da coloro

25. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 15, 1299*a*, 16 segg.

ai quali vengono inflitte »[26]. Ecco dunque che secondo questa notevole sentenza di Tullio, sono ingiusti non solo coloro che infliggono un'ingiuria agli altri, ma anche coloro che, pur avendo la conoscenza e l'abilità per impedire agli uomini di recare ingiuria agli altri, non lo fanno. Ma ogni uomo è invece obbligato a farlo per una certa legge quasi naturale[27], che è il dovere di amicizia e di società umana. E proprio perché anch'io, trasgredendo coscientemente questa legge, non sia considerato ingiusto, mi propongo di allontanare questa pestilenza dai miei fratelli, prima di tutto con l'insegnamento, e poi, per quanto mi sarà possibile, anche con l'azione esterna. Poiché, siccome mi sembra di rendermi conto, senza alcun dubbio, che mi sia stato dato il potere di scorgere e di smascherare questo sofisma sul quale si è sostenuta nel passato e si sforza ancora di sostenersi l'ingiusta opinione e forse anche il perverso desiderio di certi passati vescovi romani e di quello che regna attualmente e dei suoi complici; opinione che è appunto la progenitrice di tutti gli scandali di cui abbiamo parlato.

26. CICERONE, *De officiis*, I, 7, e cfr. cap. I, 4-6 (pp. 106-07).
27. Cfr. cap. III, 4 (p. 115).

SECONDO DISCORSO

CAPITOLO I. – *Su tre impedimenti o modi di opporsi alle verità contenute in questo discorso; sullo scopo della discussione e sul modo di procedere.*

1. – Accingendomi ad iniziare un'impresa così ardua, mi rendo ben conto che, sebbene non dubiti che possa esser mai sollevata alcuna obiezione contro quanto si fonda sulla verità, pure tre pericolosi nemici della stessa verità preparano guerra contro quest'opera. Il primo di questi nemici è la persecuzione del potere violento del vescovo romano e dei suoi complici. Costoro si sforzeranno, con tutte le loro forze, di distruggere questa opera e i suoi veridici diffusori, che combattono direttamente contro il loro proposito di impadronirsi e di possedere ingiustamente i beni temporali, e contro il loro ardente desiderio di governare. E certo sarà ben difficile tenerli lontani dal loro scopo, anche per mezzo di un ragionamento veritiero, per quanto questo possa essere chiaro. Ma si degni Iddio misericordioso di tenerli lontani, e di frenare il loro violento potere; e lo stesso facciano anche i suoi fedeli, governanti e sudditi, la cui pace è minacciata da costoro.

Ma anche un altro secondo nemico, un vecchio avversario di ogni verità, prepara la guerra contro quest'opera, e cioè, l'abitudine di udire il falso e di credervi; quella falsità appunto che per lungo tempo è stata seminata e radicata nell'animo dei fedeli cristiani più semplici da alcuni preti o vescovi e dai loro sostenitori. Questi sacerdoti, con i loro discorsi ed

i loro scritti, hanno ravvolto le dottrine umane e divine che concernono gli atti umani sia individuali che civili, in un groviglio così complesso che è ben difficile sciogliere; e con questa confusione di dottrine essi giungono a inferire, benché invalidamente, certe conclusioni per mezzo delle quali hanno imposto il loro ingiusto dispotismo ai fedeli cristiani. E quest'ultimi, nella loro semplicità, sono indotti dai paralogismi di questi preti, e dal timore della dannazione eterna, a credere di esser tenuti, per ordinamento divino, ad ubbidire a questi sofismi scritti ed orali, nei quali le conclusioni spesso non conseguono alle premesse. Le vere dottrine su quelle cose di cui stiamo indagando e discutendo e sulle loro vere e semplici origini, sono state tolte così dalle menti degli uomini, e al loro pósto sono state immesse delle falsità, sì che ora la maggior parte degli uomini non può più distinguere il vero dal falso. Difatti, come attesta Aristotele nel libro II, capitolo ultimo della *Metaphisica* [1], l'abitudine di ascoltare le falsità è dannosa e allontana non poco dalla verità in ogni disciplina. E proprio per questa abitudine coloro che leggeranno o ascolteranno quest'opera, e specialmente quelli che siano inesperti di filosofia e non esercitati nella Sacra Scrittura, saranno, in un primo momento, grandemente ostacolati a comprendere e credere completamente le verità contenute in questo volume. Infine, anche un altro terzo nemico costituirà un grave ostacolo contro la mia dottrina; e, cioè, il livore di coloro che, pur credendo che io ho detto la verità, nondimeno vi si opporranno con il dente nascosto della maldicenza e con i sonori latrati della presunzione, mossi dal malvagissimo spirito dell'invidia bruciante, solo perché vedranno che questa vera dottrina è stata esposta da un altro e non da loro.

2. – Ma io non desisterò dai miei propositi neppure per il timore della violenta potenza dei sacerdoti ai quali indirizzo questi scritti, e che hanno un desiderio ardente e indebito del governo; poiché, come dice il Salmista, « Il Signore mi

1. ARISTOTELE, *Metaphysica*, II, 3, 995*a*, 4.

aiuta; ed io non temerò quel che potrà farmi l'uomo»[2]. Né le invettive dei miei invidiosi detrattori m'impediranno di dire ciò che può essere così benefico per tutti ove sia esposto e così nocivo ove sia dimenticato. Costoro, poiché si tormenteranno da sé stessi si contrasteranno con la loro medesima malizia; infatti «l'invidia» – come dice giustamente Uguccione – «si rivolge contro chi è invidioso, poiché è un tormento dell'anima che si consuma continuamente per il bene altrui»[3]. E quanto poi alla consuetudine ostile di spargere il falso, sarà facilmente contrastata dalla evidenza delle verità che noi diremo.

3. – Comincerò questo secondo discorso adducendo le autorità del Sacro Canone insieme a certe loro interpretazioni fittizie ed estranee, avanzate da taluni uomini, e in base alle quali potrebbe sembrar possibile provare che spetti legittimamente al vescovo romano, specialmente sotto la legge Cristiana, la più alta di tutte le giurisdizioni coercitive o governi sia nei confronti del governante romano e di tutti gli altri governanti, comunità o gruppi e individui anche secolari, sia, a più forte ragione, nei riguardi dei preti o vescovi o diaconi, e dei loro collegi o persone singole, qualunque sia la loro condizione[4]. Infatti in virtù delle parole della Scrittura questa conclusione è applicabile ad uno di questi collegi o individui secolari o ecclesiastici, per la medesima necessità con cui si applica anche a tutto il resto.

Quindi, per sostenere questa posizione, io addurrò alcuni argomenti quasi-politici[5] che sembrano abbastanza plausibili ove si accettino certe verità scritturali che tutti gli uomini concordemente debbono supporre vere. Ma li addurrò solo per poterli chiaramente confutare, affinché nessuno sia ancora

2. *Psal.* 117, 6.

3. Uguccione da Pisa (metà sec. XII-1210) vescovo di Ferrara, commentatore del *Decretum* di Graziano. Il testo citato da Marsilio non si trova nelle sue opere conosciute oggi.

4. È l'argomento che sarà discusso lungamente nei §§ 1-9 del cap. III (p. 262-65).

5. Per l'enunciazione di questi argomenti si vedano i §§ 10-15 del cap. III (p. 265-68).

ingannato da questi argomenti o da altri simili, e perché questa loro confutazione possa rendere più evidente la debolezza della suddetta credenza, alla quale essi hanno prestato così a lungo un'apparenza di probabilità.

4. – Di poi, contro a questi argomenti, io addurrò la verità del Sacro Canone insieme alle esposizioni dei suoi santi interpreti, che non siano fittizie o false, ma proprie e consone [6], le quali dimostreranno chiaramente che il vescovo romano chiamato « papa », o qualsiasi altro sacerdote o vescovo, o ministro spirituale, considerato individualmente o collettivamente, non ha né deve avere, in quanto tale, alcuna giurisdizione coattiva sulla proprietà o sulla persona di qualsiasi sacerdote, vescovo o diacono o loro collegio, ed ancor meno su qualsiasi governante o governo secolare, comunità, gruppo o individuo di qualsiasi condizione; a meno che, però, tale giurisdizione non sia stata concessa al sacerdote o vescovo o loro gruppo dal legislatore umano della provincia. Per dimostrare e confermare questa proposizione, si possono e si debbono addurre, ove sia opportuno, quelle dimostrazioni politiche i cui princìpi propri sono contenuti nei capitoli XII, XV e XVII del I discorso. Ma noi non abbiamo voluto ripeterle per amore di brevità. Conseguentemente, io mostrerò la natura e l'estensione del potere sacerdotale delle chiavi [7] che Cristo diede al vescovo romano e ad ogni altro sacerdote; e, difatti, proprio dal chiarimento di queste materie dipende la soluzione di molti problemi che ci mostreranno la via per la verità e il fine cui ci sforziamo di pervenire.

5. – Di poi sarà cosa molto utile discutere alcune quistioni che sorgono da quanto abbiamo detto [8]; e insieme ad esse noi diremo qualcosa che è opportuno per il nostro proposito, e che concerne quei privilegi dei governanti romani [9] che furono concessi in passato ai vescovi romani. Poiché da

6. Si cfr. i §§ 4-5 del cap. II (pp. 255-56).
7. Cfr. i capp. VI-VII (pp. 309-27).
8. Cfr. i capp. VIII-IX (pp. 332-43).
9. Cfr. i capp. XI, 8; XVI, 9; XVIII, 7; XXII, 19 (pp. 350, 500, 559).

questi privilegi nacquero appunto in modo occasionale quelle usurpazioni e quelle conquiste di giurisdizioni coercitive che ora i vescovi romani attribuiscono alla loro propria autorità; e più tardi queste usurpazioni furono rafforzate dall'abitudine, o piuttosto dall'abuso, specialmente quando restò vacante la sede imperiale. Furono appunto questi benefici dei governanti romani, e nient'altro, a sostenere all'inizio i vescovi romani nell'acquisto e nella conservazione della giurisdizione coercitiva. Ma più tardi, o perché essi furono, per loro demerito, privati di tale giurisdizione, o perché non si conosca la debolezza dei loro pretesti e la verità sul conto della giurisdizione che essi hanno ingiustamente assunto, e per nascondere la loro ingratitudine, o anche forse – come abbiamo mostrato verosimile nell'ultimo capitolo del I discorso [10] – perché mirano ad impadronirsi della giurisdizione coercitiva su tutti gli Stati (un passo, questo, che non è suffragato dai suddetti privilegi) i vescovi romani non si servono più di questi privilegi, ma bensì di un altro titolo universale di pienezza di potere, per sottomettersi i governanti e tutti gli uomini che vivono una vita civile. Con questo potere, che dicono concesso da Cristo a san Pietro in qualità di suo vicario, ogni vescovo romano, in quanto successore di Pietro, pretende di avere una suprema giurisdizione coercitiva su tutti gli uomini e tutte le province.

I rimanenti capitoli di questo discorso mostreranno, infine, che le autorità dei Sacri Canoni, addotte per controbattere quella che abbiamo chiamato la dottrina della verità e della Scrittura, non suffragano affatto l'errore che abbiamo detto, ma anzi vi si oppongono, come risulterà appunto chiaramente dalle esposizioni dei Santi e di altri approvati maestri della fede cristiana [11]. E per mezzo di esse sarà ugualmente evidente che le esposizioni, o piuttosto le finzioni di certi uomini che si sforzano di rivolgere la Sacra Scrittura a difesa di quella falsa opinione, fanno violenza alla Scrittura, le sono estranee,

10. Cfr. I discorso, cap. XIX, 8 segg. (p. 241).
11. Cfr. i capp. XXVIII-XXIX (pp. 649-99).

ne distorcono il senso; e che non s'accordano con le opinioni dei Santi e dei più dotti maestri della fede cristiana.

E, per ultima cosa, io confuterò [12] gli argomenti che ho chiamati « quasi-politici » e che sembrano portare un qualche appoggio alla suddetta falsa opinione.

Capitolo II. – *Sulla distinzione dei significati delle parole o termini che compongono i problemi da risolvere.*

1. – Prima di entrare nella discussione che ci siamo proposti, distingueremo i significati delle parole che useremo nelle quistioni principali, affinché per la molteplicità dei significati di queste parole le dottrine che noi desideriamo mostrare non divengano ambigue e confuse. Poiché, come è detto nel capitolo I degli *Elenchi*: « Coloro che ignorano la virtù dei nomi, sragionano, sia quando disputano, sia quando ascoltano gli altri » [1]. Le parole o termini che vogliamo distinguere sono appunto queste: « chiesa », « giudice », « spirituale » e « temporale »; poiché lo scopo della nostra indagine è di conoscere se spetti al vescovo romano o a qualsiasi altro vescovo, prete o diacono, o loro gruppo – che vengono indicati comunemente con il termine « uomini di chiesa » – il diritto di essere giudici coercitivi degli affari temporali o spirituali, o di entrambi, o se invece non abbiano affatto diritto di esser dei giudici di questo genere in nessuno dei due casi.

2. – Proprio mirando a questo scopo, diciamo che il termine « chiesa » è una parola usata dai Greci, che presso di loro indica – almeno in quegli scritti che ci sono pervenuti – l'assemblea di un popolo contenuto sotto un unico regime. Aristotele usò appunto la parola in questo senso quando disse, nella *Politica*, libro II, capitolo X: « Tutti gli uomini fanno parte dell'ecclesia » [2].

12. Cfr. il cap. XXX (pp. 713 segg.).

1. Aristotele, *Sophist. Elench.*, I, 165*a*, 15.

2. Aristotele, *Politica*, II, 10, 1272*a*, 10. Si noti che il termine greco

Tra i latini questa parola, nella sua accezione volgare e familiare, indica, invece, in uno dei suoi sensi, il tempio o casa in cui i fedeli adorano insieme e invocano più frequentemente Dio. In questo senso appunto parlava della « chiesa » l'Apostolo nella sua *I lettera ai Corinzi*, capitolo XI: « Ma non avete voi delle case per mangiare e bere? Oppure disprezzate la chiesa di Dio? »[3]. E qui dice la glossa secondo Agostino: « Disprezzate la casa di Dio, cioè, la casa della preghiera? » e poco oltre aggiunge: « Questo uso quotidiano ha fatto sì che non dica più " andare o rifugiarsi in chiesa " se non chi va o si rifugia realmente in questo luogo e dentro le sue pareti »[4].

In un altro significato questo nome « chiesa » indica invece tutti i preti o vescovi, diaconi o altri ministri del tempio o della chiesa intesa nel senso precedente. E secondo questo significato solo i chierici o ministri suddetti vengono detti « persone » o « uomini di chiesa ».

Ma in un altro senso ancora, e specialmente tra i moderni, questa parola « chiesa » significa quei ministri, preti o vescovi, e diaconi che amministrano e sono a capo di una Chiesa metropolitana, o che sia la principale tra tutte le altre; come ha appunto ottenuto di essere considerata la Chiesa romana i cui ministri e presuli sono il papa romano e i suoi cardinali, i quali per un certo uso ormai invalso hanno ottenuto di esser chiamati col nome di « chiesa »; sì che quindi si dice che la « chiesa » ha fatto o ricevuto qualcosa, quando essi stessi hanno fatto, ricevuto o diversamente ordinato qualcosa.

3. – Ma la parola « chiesa » ha anche un altro significato che è il più vero ed il più proprio di tutti, secondo la prima imposizione della parola e l'intenzione dei primi che l'imposero, benché questo significato non sia altrettanto noto o

ἐκκλησία = *assemblea* era stato tradotto da Guglielmo di Moerbecke con la parola *ecclesia*.

3. *1 Cor.*, XI, 22.

4. Cfr. il testo di Agostino nei *Collectanea in epistolas sancti Pauli* di Pietro Lombardo (P L, CXCI, 1639 C).

altrettanto concorde nell'uso moderno. Secondo questo significato la « chiesa » significa tutto il corpo dei fedeli che credono ed invocano il nome di Cristo, e tutte le parti di questo corpo in ogni comunità, anche in quella della famiglia [5]. E tale fu appunto la prima imposizione del nome e il senso in cui fu solitamente usato tra gli apostoli e nella Chiesa primitiva. Onde l'Apostolo nella *I lettera ai Corinzi*, capitolo I, scrisse: « Alla Chiesa di Dio che è in Corinto, ai santificati in Cristo Gesù, chiamati santi, con tutti quelli che invocano il nome del nostro Signor Gesù Cristo » [6]. E qui dice la glossa secondo Ambrogio: « Santificati nel battesimo, e questo in Gesù Cristo » [7].

Fu appunto secondo questo significato che l'Apostolo parlò nel capitolo XX degli *Atti* rivolgendosi ai preti di Efeso, quando disse: « Badate a voi stessi ed a tutto il gregge ove lo Spirito Santo vi ha posto come vescovi perché governiate la chiesa di Dio che egli ha riscattata con il suo sangue » [8]. E perciò tutti i cristiani fedeli, sacerdoti e non sacerdoti, sono e debbono esser « uomini di chiesa », secondo questo significato più vero e più proprio, perché Cristo acquistò e redense tutti gli uomini col suo sangue. E ciò è detto esplicitamente nella glossa al capitolo XXII di Luca: « Questo è il mio corpo, che ho dato per voi » [9]. « Per voi » – dice la glossa – « non significa che il corpo di Cristo fu dato e il suo

5. Si vedano a questo proposito le definizioni di Ugo di S. Vittore (*De Sacramentis*, II, 11, 2 [P L, CLXXVI, 417]: « *Ecclesia sancta, id est universitas fidelium corpus Christi vocatur* » [« La Santa Chiesa, cioè l'università dei fedeli, è detta il corpo di Cristo »]), di san Tommaso (*Comm. Sent.*, libro IV, dist. 20, questiunc. I, a. 4, qu. I): « *Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium...* » [« Ma essendo la Chiesa la congregazione dei fedeli... »]. Anche un teorico rigidamente papale come Jacopo da Viterbo (*De regimine Christ.*, I, 1 [p. 89]) presenta la seguente definizione, assai vicina a quella di Marsilio: « *Ecclesia communitas quaedam est, cum sit congregatio vel adunatio, vel convocatio multorum fidelium* » [« La Chiesa è una certa comunità, poiché è la congregazione, o adunanza o convocazione di molti fedeli »]. E neppure molto diverse sono le altre definizioni di Alvaro Pelayo, *De planctu ecclesia*, I, 36 [p. 37] e di Agostino Triunfo, *S. de ecclesiastica potestate*, qu. 7, a. 3.

6. *1 Cor.*, I, 2.

7. In *Collectanea* cit. (P L, CXCI, 1535 A).

8. *Acta*, XX, 28.

9. *Luc.*, XXII, 19.

sangue versato per i soli apostoli, ma per amore di tutto il genere umano»[10]. Così dunque il sangue di Cristo non fu versato per i soli apostoli; e perciò non sono e non furono essi soltanto a essere redenti da lui, né, conseguentemente, soltanto i loro successori nell'ufficio, che sono i sacerdoti o ministri del tempio; e quindi non sono essi soli quella «chiesa» che Cristo ha acquistato con il suo sangue. Per la stessa ragione questi ministri, vescovi o preti e diaconi, non sono essi soli quella « chiesa » che è la sposa di Cristo, ma soltanto una parte di questa sposa; poiché fu per questa sposa che Cristo donò sé stesso. Onde l'Apostolo nell'*Epistola ai Filippesi*, capitolo V, scrive: « Uomini, amate le vostre mogli, come anche Cristo amò la Chiesa e diede sé stesso per lei »[11]. Ma Cristo non diede sé stesso per i soli Apostoli o per i loro successori nel loro ufficio, che sono i vescovi, o preti e diaconi, ma bensì per tutto il genere umano; e dunque non sono essi soltanto o la loro congregazione a costituire la sposa di Cristo, benché una certa parte della loro congregazione – abusando della parola per accrescere fraudolentemente il proprio benessere temporale a detrimento e a svantaggio degli altri – chiami esclusivamente sé stessa « la sposa di Cristo ». Questo stesso significato si può, del resto, ricavare anche dalle parole dell'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, ultimo capitolo; nell'*Epistola ai Tessalonicesi*, capitolo I; nell'*Epistola ai Colossesi*, capitolo IV; e nell'*Epistola a Filemone*, capitolo I[12]. In tutti questi passi l'Apostolo intende il termine « chiesa » in quel significato che abbiamo detto il più vero e il più proprio.

4. – Dobbiamo adesso procedere a distinguere i significati delle parole « temporale ». e « spirituale »[13]. Cominciando da quel significato che ci è più noto diciamo, dunque, che

10. Cfr. *Catena Aurea*, vol. XII, p. 228 (la glossa è di Teofilatto).

11. Anzi in *Ephes.*, V, 25.

12. *1 Cor.*, XVI, I, 9; *1 Thess.*, I, I; *2 Thess.*, I, I; *1 Col.*, IV, 15, 16; *Philem.*, I, 2.

13. Tutta la critica marsiliana della riduzione teologica di atti puramente temporali a valori spirituali, mira principalmente contro certi noti passi del *De ecclesia potestate* di Egidio Colonna (III, 5, pp. 169 segg.).

questo termine « temporale » in uno dei suoi sensi più familiari si riferisce a tutte le cose corporali, naturali o artificiali, diverse dall'uomo, che sono in certo modo in suo potere e ordinate al suo uso, per i suoi bisogni e piaceri, nello stato e per lo stato della vita mondana. E in tal modo la parola « temporale » si riferisce anche più generalmente a tutto ciò che ha origine e fine nel tempo [14]. Queste cose, com'è scritto nel libro IV della *Physica*, esistono propriamente nel tempo e diciamo appunto che sono nel tempo [15].

In un altro significato, il termine « temporale » si riferisce invece ad ogni abito, azione o passione umana, sia in sé sia rivolta verso un altro da parte di un uomo, per uno scopo di questo mondo o della vita presente. Inoltre, sia pure in un senso meno universale, questa parola « temporale » si riferisce a quelle azioni umane e passioni umane che sono volontarie e transitive [16] e che hanno come risultato il vantaggio o il danno di qualcuno che sia diverso da chi le compie. E proprio di queste azioni e passioni si occupano massimamente gli autori delle leggi umane.

5. – Ora voglio invece distinguere i significati o sensi del termine « spirituale », che in un certo senso si riferisce a tutte le cose incorporee ed alle loro azioni. Ma in un altro senso questo termine si riferisce invece ad ogni azione o passione immanente del potere conoscitivo o appetitivo dell'uomo. Ed è appunto in questo significato che vengono dette spirituali o « immateriali » certe azioni delle cose corporee sui sensi degli animali, come gli « idola » o fantasmi, o specie delle cose, che sono in certa maniera il modo di conoscere dell'anima; e taluni comprendono in questo genere le azioni

14. Cfr. ARISTOTELE, *Anal. Post.*, I, 2, 72*a*, I; *Physica*, I, I, 184*a*, 16; *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1095*b*, I.

15. ARISTOTELE, *Physica*, IV, 12, 221*a*, 3 segg.

16. Per la definizione del concetto di « atto transitivo » e « atto immanente », cfr. prima I discorso, cap. V, § 4, II. Anche san Tommaso nel suo commento all'*Ethica Nicomachea* (*In Ethica*, libro VI, lect. 3, n. 1151; libro I, lect. I, n. 13; libro II, lect. 4, n. 282; libro VI, lect. 2, n. 1135) presenta la distinzione tra *actus manentes* e *actus transeuntes*, ma l'intende nel senso aristotelico tradizionale della distinzione tra « azione » e « produzione » (cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140*a*, 1 segg.).

delle cose sensibili anche sulle sostanze inanimate, come la generazione della luce ed altre cose simili.

E inoltre, e in modo più pertinente al nostro proposito, questa parola « spirituale » viene riferita alla legge divina, ed alla dottrina ed alla disciplina dei comandi e consigli secondo questa stessa legge e per questa legge. E sotto tale significato sono compresi anche tutti i sacramenti ecclesiastici ed i loro effetti, tutta la grazia divina, tutte le virtù teologiche, e i doni dello Spirito Santo che ci ordinano alla vita eterna. È appunto in questo senso, e in modo appropriato, che l'Apostolo usò questa parola nell'*Epistola ai Romani*, capitolo XV [17] e nella *I Epistola ai Corinzi*, quando disse: « Se noi abbiamo seminato per voi beni spirituali, è forse gran cosa se mietiamo delle vostre cose carnali? » [18]. E qui dice la glossa secondo Ambrogio: « Cose spirituali, cioè, quelle cose che vivificano il vostro spirito, o che sono state date dallo Spirito Santo, ossia, la parola di Dio e il mistero del regno dei cieli » [19].

In un altro senso questa parola viene poi usata per indicare ogni azione o passione umana volontaria, sia in sé stessa, sia diretta verso un altro, e che viene compiuta per meritare una vita beata nell'altro mondo. E tali sono la contemplazione di Dio, l'amore di Dio e del proprio prossimo, l'astinenza, la misericordia, la mansuetudine, le preghiere, le offerte per la pietà o culto divino, l'ospitalità, i pellegrinaggi, i castighi inflitti al proprio corpo, il disprezzo e la fuga dai piaceri mondani e carnali, e, in genere, tutte le azioni e passioni simili, compiute con lo scopo suddetto.

E, ancora, questa parola si riferisce, per quanto in un senso non così appropriato come il secondo e il terzo, anche alla chiesa o tempio inteso nel suo secondo significato, e a tutti gli utensili e ornamenti che vi servono per il culto divino. Ma più recentemente, e in un modo del tutto sconve-

17. *Rom.*, XV, 27.
18. *1 Cor.*, IX, 11.
19. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1609 B). (La glossa è attribuita ad Ambrogio fino alle parole « Spirito Santo », il resto è invece attribuito ad Agostino).

niente e improprio, alcuni uomini hanno esteso il significato di questa parola fino a indicare gli atti e le omissioni volontarie transitive dei preti o vescovi, diaconi ed altri ministri del tempio, che sono compiute per il vantaggio o il danno di qualcuno diverso dall'agente, e per lo stato della vita mondana.

E ancora, e in un modo ancora più improprio, costoro estendono questa stessa parola fino a significare i loro possessi e beni temporali, mobili ed immobili, e così pure a certi proventi dei beni temporali, detti « decime », in modo che, servendosi come pretesto di questa parola, essi sono considerati esonerati dalla norma delle leggi e dei governanti civili[20].

6. – Ma è assolutamente chiaro che costoro abusano della parola attribuendole tali significati contrari alla verità e all'intenzione ed uso che ne fecero l'Apostolo ed i Santi i quali non chiamarono queste cose « spirituali », ma bensì « carnali » e « temporali ». Onde nel capitolo XV della sua *Epistola ai Romani* è scritto: « Perché se i Gentili sono stati fatti partecipi delle loro cose spirituali, è loro dovere sovvenirli nelle cose carnali »[21]. E in modo ancora più esplicito, nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX: « Se abbiamo seminato per voi beni spirituali – scrisse l'Apostolo – è forse gran cosa, se mietiamo delle vostre cose carnali? »[22]. E qui la glossa secondo Ambrogio: « Poiché " se abbiamo seminato per voi delle cose spirituali ", cioè quelle cose che vivificano il vostro spirito, o che sono state date dallo Spirito Santo, ossia, la parola di Dio e il mistero del regno dei cieli, " è forse gran cosa se mietiamo ", per il nostro sostentamento, " le vostre cose carnali ", cioè queste cose temporali che sono state concesse per la vita e per i bisogni della carne? »[23]. E si noti che questi beni esterni, con i quali dovevano essere

20. L'uso del termine « spirituale » nel senso condannato da Marsilio si trova soprattutto in Egidio Colonna, *De ecclesia potestate*, III, 8 (pp. 168, 171-172) e in Jacopo da Viterbo, *De regimine Christ.*, II, 8 (ed. H. X. Arquillière, Paris, 1926, p. 254).

21. *Rom.*, XV, 27.

22. *I Cor.*, IX, 11.

23. *Collectanea* cit. (P L, CXCI, 1609 B) e cfr. n. 19.

sostentati i predicatori del Vangelo per quanto concerneva il cibo e il vestimento, vengono qui chiamati esplicitamente « carnali » e « temporali » dall'Apostolo e da Ambrogio, come lo sono veramente, sia che si tratti di decime o di fondi, di contribuzioni o di elemosine o collette; e per questa ragione Ambrogio disse che « sono state concesse per la vita e i bisogni della carne », cioè della vita corruttibile.

7. – La medesima opinione può essere poi sostenuta senza alcun dubbio, anche nei riguardi di certe azioni dei preti, dei vescovi e dei diaconi. Poiché non tutti i loro atti sono o possono essere chiamati « spirituali »; ma, al contrario, molti di essi sono civili, contenziosi e carnali o temporali. Costoro possono infatti prestare a interesse, depositare, comprare, vendere, percuotere, uccidere, rubare, commettere adulterio, depredare con la violenza, tradire, ingannare, prestare falsa testimonianza, diffamare, cadere in eresia, e commettere altre scelleratagini, crimini e atti contenziosi, quali sono perpetrati anche dai non preti. E perciò sarebbe bene chieder loro se degli atti, come quelli di cui li abbiamo detti capaci, siano spirituali o possano esser chiamati così da chiunque sia sano di mente. Ma è chiaro che la risposta è negativa e che questi atti debbono invece esser chiamati carnali e temporali. Onde l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III, così dice parlando di queste azioni a tutti gli uomini: « Imperocché, essendo tra voi livore e discordia, non siete forse voi carnali e non camminate secondo l'uomo? »[24]. Ora, siccome l'esperienza indubbia ci dimostra che dagli atti suddetti e da altri simili nascono appunto tra i preti invidie e contese, e sia dei preti verso altri preti che verso i laici, è dunque evidente che tali atti dei sacerdoti e vescovi sono carnali o temporali e non possono, in verità, esser detti spirituali.

Un segno che quanto abbiamo detto è vero anche secondo le opinioni dei chierici, è che i pontefici romani, per dirimere tali contese, hanno emanato delle ordinanze umane, che

24. *1 Cor.*, III, 3.

chiamano « decretali »; e che oltre a queste vi sono poi anche delle leggi dei governanti romani che riguardano questi medesimi atti. Poiché i diaconi, preti o vescovi possono compiere, e di fatto compiono, molte azioni volontarie transitive che tornano a vantaggio o a danno o ingiuria per qualche altra persona per lo Stato e nello stato della vita presente. E perciò la legge umana dev'essere la misura di queste azioni, com'è stato detto nel capitolo XV del I discorso [25] e come diremo in modo più pertinente nel capitolo III di questo discorso [26].

8. – Ci resta ora da distinguere i significati delle parole « giudice » e « giudizio », la quale indica appunto l'azione del giudice [27]. Ma queste parole appartengono al novero di quelle che hanno vari significati, e questa molteplicità introduce un'ambiguità che impedisce la definizione delle quistioni. In un certo senso la parola « giudice » indica infatti qualcuno che discerne o conosce, e specialmente secondo qualche abito teoretico o pratico; e così pure la parola « giudizio » significa la conoscenza e il discernimento proprio di tali uomini. In questo senso il geometra è dovunque anch'egli un giudice e giudica delle figure e dei loro attributi; e il medico giudica della salute e della malattia, e l'uomo prudente di ciò che dovrebbe esser fatto o non fatto, e il costruttore di come costruire le case. Così ogni conoscitore o esperto viene detto appunto giudice, e giudica di quelle cose che possono essere

25. Cfr. I discorso, cap. XV, 3 segg. (p. 194).
26. Cfr. II discorso, cap. VIII, 5 segg. (p. 335).
27. L'insistenza di Marsilio nella definizione del concetto di « giudizio » e di « giudice » è certo dovuta al ruolo assai importante attribuito a questi concetti teorici della « pienezza di potere » papale. E, in particolare, si ricordi che i teorici papali consideravano la somministrazione della penitenza come un atto che includeva dei poteri « giudiziari » e che proprio da questa dottrina essi facevano dipendere l'affermazione che ogni sacerdote che possiede il « potere delle chiavi » ha in certo modo un potere « regio » e una giurisdizione (cfr. JACOPO DA VITERBO, *De regimine Christ.*, II, 3, 4 [pp. 180, 192, 195]). Di qui la successiva affermazione che, poiché i re « spirituali » sono superiori ai re « carnali », e il giudizio « spirituale » è superiore al giudizio « carnale », il potere ecclesiastico possiede una suprema autorità giudiziaria anche nei confronti del potere e del governo terreno (cfr. JACOPO DA VITERBO, *De regimine Christ.*, II, 3 [p. 182]).

conosciute o fatte da lui. Fu proprio in questo senso che Aristotele usò questa parola nell'*Ethica*, capitolo I, quando disse: « Ognuno giudica bene le cose che conosce ed è buon giudice di esse »[28].

In un altro senso la parola « giudice » indica invece colui che possiede la scienza del diritto politico o civile, e che viene detto usualmente « avvocato », benché in molte province e specialmente in Italia sia chiamato « giudice ».

E ancora, in un terzo senso, questa parola « giudice » indica il governante, e il « giudizio » la sentenza del governante che ha l'autorità di giudicare delle cose giuste e vantaggiose secondo le leggi o le costumanze, e di comandare ed eseguire con la forza coercitiva le sentenze che ha emanato. In questo senso un certo libro che fa parte del Sacro Canone o Bibbia, fu appunto chiamato *Libro dei Giudici*; e fu pure in questo senso che Aristotele parlò del giudice o governante nella *Rhetorica*, libro I, capitolo I, quando disse: « Ma il magistrato e il giudice emana dei giudizi che concernono una materia presente e determinata ». E così pure, sempre riferendosi al giudizio del governante, continuò a dire: « Essi », cioè il magistrato o giudice, « sono spesso soggetti ad amori e odii personali, sì che non sanno vedere abbastanza bene la verità, ma guardano, anche nel giudicare, al loro piacere o al loro dispiacere »[29].

Vi sono forse anche altri significati delle suddette parole: ma noi pensiamo però di avere indicato quelli che sono più familiari e più necessari per l'indagine che ci siamo proposti.

28. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, I, 1094*b*, 28.
29. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, I, 1354*b*, 6 segg.

CAPITOLO III. – *Sulle affermazioni canoniche ed altri argomenti che sembrano provare che spetti ai vescovi o preti, in quanto tali, un governo coercitivo, anche senza che sia loro concesso dal legislatore umano, e che spetti al vescovo romano, o papa, il più alto tra tutti i poteri.*

1. – Dopo aver così distinto i significati di questi termini, intorno ai quali si svolgerà la maggior parte della nostra indagine, affrontiamo adesso in modo più sicuro il nostro còmpito principale. E, prima di tutto, addurremo le autorità della Sacra Scrittura che possono indurre qualcuno a pensare che il vescovo romano, detto papa, è il giudice supremo, nel terzo senso della parola « giudice » o « giudizio », nei confronti di tutti i vescovi o preti o altri ministri ecclesiastici del mondo, ed anche nei confronti di tutti i governanti, comunità, còllegi e individui di questo mondo, indipendentemente dalla loro condizione.

2. – Citiamo dunque, per prima cosa, il passo della Scrittura nel capitolo XVI di Matteo, ove Cristo dice a san Pietro: « E io ti darò le chiavi del regno dei cieli; e tutto ciò che tu avrai legato sulla terra sarà legato ne' cieli; e tutto ciò che tu avrai sciolto sulla terra sarà sciolto ne' cieli »[1]. Servendosi di questo passo, certi vescovi romani si sono attribuiti l'autorità di giurisdizione suprema che abbiamo già ricordato. Poiché con le « chiavi », date da Cristo a san Pietro, essi vogliono intendere la pienezza di potere su ogni regime degli uomini; e che, come Cristo ebbe questa pienezza di potere su tutti i re e governanti, così Egli l'attribuì a san Pietro ed ai suoi successori nella sede episcopale romana, in quanto vicari generali di Cristo in questo mondo.

3. – Un secondo passo della Scrittura a sostegno della medesima posizione ci è dato dalle parole di Cristo nel

1. *Matth.*, XVI, 19.

capitolo I di Matteo, quando disse: « Tutto mi è stato affidato dal padre mio »; e ancora, nel capitolo XXVIII, quand'egli disse: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra »[2]. Ora, siccome Pietro e i suoi successori nella sede episcopale romana furono e sono vicari di Cristo, sembrerebbe che sia stata loro attribuita tutta la pienezza di potere e, di conseguenza, anche l'autorità di giurisdizione nei confronti di ognuno.

4. – Un terzo passo, che giova allo stesso scopo, ci è dato dal capitolo VIII di Matteo e dal V di Marco, ove è detto: « E i demoni gli (cioè, a Cristo) fecero questa preghiera: " Se ci discacci, mandaci in quel branco di porci ". Ed egli disse loro: " Andate ". Essi, usciti dal corpo degli indemoniati, entrarono nei porci; ed ecco tutto il branco gettarsi con grande violenza nel mare e perire nell'acqua »[3]. Da queste parole risulta dunque evidente che Cristo dispose delle cose temporali come se gli appartenessero tutte; perché altrimenti Egli avrebbe peccato distruggendo il gregge di porci. Ma è certamente cosa empia dire che Cristo, la cui carne non conobbe corruzione, abbia peccato. E dunque, in quanto san Pietro ed i suoi successori sono e furono i vicari speciali di Cristo, essi – come dicono taluni – possono disporre di tutte le cose temporali come giudici nel terzo significato della parola, ed hanno, come il Cristo, pienezza di potere e dominio su tutte quelle cose.

5. – Inoltre, la medesima idea ci viene mostrata da quanto è scritto nel capitolo XXI di Matteo, nell'XI di Marco e nel XIX di Luca: « Allora Gesù mandò due discepoli dicendo loro: " Andate nel villaggio che sta davanti a voi, e subito troverete legata un'asina ed il suo puledro "; oppure " un asino legato sul quale nessuno è ancora salito " », come è scritto in Marco e in Luca. « Scioglietelo e portatemelo »[4]. Da queste parole si può dunque trarre, con lo

2. *Matth.*, XI, 27; XXVIII, 18.
3. *Matth.*, VIII, 31, 32; *Marc.*, V, 12, 13.
4. *Matth.*, XXI, 1, 2. E cfr. *Marc.*, XI, 1, 2; *Luc.*, XIX, 29, 30.

stesso metodo di deduzione, la medesima conclusione che abbiamo tratto dal passo citato immediatamente prima.

6. – Inoltre la stessa conclusione è provata dal capitolo XXII di Luca, ove leggiamo le seguenti parole: « Ecco qui due spade », che pronunziano gli apostoli rispondendo al Cristo. « Ed Egli », cioè Cristo, « disse loro: " Bastano " » [5]. Con queste parole, secondo l'interpretazione di alcuni, si dovrebbe intendere che esistono in questo mondo due governi, uno ecclesiastico o spirituale, e l'altro temporale o secolare. E siccome Cristo disse agli apostoli: « Basta così », cioè, basta per voi che abbiate entrambe queste due spade, che egli abbia inteso che queste due spade spettassero all'autorità degli apostoli e particolarmente a san Pietro come al più eminente di loro. Poiché, se Cristo non avesse voluto che spettasse loro anche la spada temporale, avrebbe detto: « È superfluo ».

7. – Sembra poi ancora che si debba credere la medesima cosa anche sul fondamento del capitolo XXI di Giovanni, ove Cristo disse a Pietro: « Pasci le mie pecorelle, pasci i miei agnelli, pasci le mie pecore » [6], ripetendo per tre volte la stessa frase, così come noi l'abbiamo già citata. V'è infatti chi da queste parole trae la seguente interpretazione e cioè, che san Pietro ed i suoi successori, i vescovi romani, debbono assolutamente reggere tutte le pecorelle fedeli di Cristo, ossia, i cristiani, e specialmente i preti ed i diaconi.

8. – Inoltre sembra esser tale anche l'opinione espressa da san Paolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, ove scrive: «Non sapete che giudicheremo gli angeli? E quanto più le cose del mondo? » [7]. Sicché sembra che i giudizi nel terzo senso della parola nei riguardi di cose temporali, spettino ai preti o vescovi e specialmente al primo tra loro che è il vescovo romano. E ancora, sembra che l'Apostolo

5. *Luc.*, XXII, 38.
6. *Ioan.*, XXI, 15-17.
7. *1 Cor.*, VI, 3.

abbia inteso la medesima cosa, nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX, ove disse: «Non abbiamo noi facoltà di mangiare, ecc.» [8], e nella *II Epistola ai Tessalonicesi*, capitolo III [9]. In tutti questi passi sembra infatti che egli sostenga esplicitamente che Dio gli ha dato un potere sopra i beni temporali dei fedeli e, di conseguenza, anche la giurisdizione sopra di essi.

9. – La stessa opinione viene poi ancora espressa dalla *I Epistola a Timoteo*, capitolo V, ove l'Apostolo scrisse a Timoteo: «Contro un prete non ammettere accusa se non con due o tre testimoni» [10]. Sicché sembra che il vescovo abbia giurisdizione, almeno nei confronti dei preti, diaconi ed altri ministri del tempio, in quanto gli spetta di ricevere le accuse contro di loro. Ometteremo poi di citare altre prove a sostegno della conclusione proposta e di quella opposta tratte dall'antica Scrittura o Antico Testamento, per la ragione che indicheremo nel capitolo IX di questo discorso [11].

E così dunque, sulla base delle suddette autorità della Sacra Scrittura e di altre simili, e di alcune loro interpretazioni, qualcuno potrebbe credere che spetti al pontefice romano il più alto di tutti i governi.

10. – In conseguenza di quanto abbiamo già detto, è ora opportuno addurre alcuni argomenti quasi politici che potrebbero forse indurre certuni ad immaginare ed a credere alla suddetta conclusione. Il primo di questi argomenti è il seguente. Come il corpo umano sta all'anima, così il governante del corpo sta al governante dell'anima. Ma il corpo, per quanto riguarda il suo governo, è sottoposto all'anima, e quindi anche il governante dei corpi, il giudice secolare, dev'essere soggetto al governo del governante o giudice delle

8. *1 Cor.*, IX, 4.
9. *2 Thess.*, III, 8, 9.
10. *1 Tim.*, V, 19.
11. Cfr. oltre, cap. X, 10 (p. 365).

anime e, specialmente, al primo di essi, il pontefice romano [12].

11. – Inoltre, ecco un altro argomento tratto quasi dalla medesima radice: come le cose corporali stanno a quelle spirituali, così il governante delle cose corporali sta al governante di quelle spirituali. Ma è certo che le cose corporali sono per natura inferiori e soggette a quelle spirituali; e quindi il governante delle cose corporali, il giudice secolare, dev'esser soggetto al governante di quelle spirituali, che è il giudice ecclesiastico.

12. – Inoltre, come il fine sta al fine, la legge alla legge, e il legislatore al legislatore, così il giudice o governante secondo l'una di esse sta al giudice o governante secondo l'altra. Ma il fine al quale si dirige il giudice ecclesiastico, vescovo o sacerdote, la legge con cui dirige, e il legislatore di questa legge, sono tutti superiori e più perfetti del fine, della legge e del legislatore, al quale con il quale e per il quale si dirige il giudice secolare. Il fine vero cui si dirige il giudice ecclesiastico è infatti la vita eterna; la legge secondo la quale dirige è divina; ed il suo immediato legislatore è Dio nel quale non può essere né malizia né errore. Ma il fine verso il quale si dirige il giudice secolare è invece la sufficienza della vita mondana; la legge secondo la quale dirige è umana; ed il suo immediato legislatore è l'uomo o gli uomini che sono soggetti a errore ed a malizia. Perciò tutte queste cose sono inferiori e meno degne delle altre; e, quindi, il giudice secolare, anche quello supremo, è inferiore

12. Questa concezione, che era particolarmente cara ai teorici di parte papale, ebbe come tra i suoi principali sostenitori EGIDIO COLONNA, *De ecclesia potestate*, I, VII, pp. 23, 57-58; ENRICO DA CREMONA, *De potestate papale*, p. 465 e TOLOMEO DA LUCCA, *De regimine principum*, III, 10, p. 60. Anche nella *Monarchia* di Dante (I, 3-5) viene del resto accettata l'attribuzione al potere papale della cura dell'« anima », mentre il potere imperiale deve limitarsi al corpo corruttibile dell'uomo (ma cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 100 segg.).

e meno degno del giudice ecclesiastico, che è il sacerdote supremo [13].

13. – Inoltre, una persona o una cosa è assolutamente più onorevole di un'altra quando l'azione di questa prima persona o cosa è assolutamente più onorevole dell'azione della seconda. Ma l'azione del sacerdote o vescovo, che è la consacrazione del corpo benedetto di Cristo, è certo la più onorevole di tutte le azioni che possono essere compiute da un uomo nella vita terrena. Perciò ogni sacerdote è più degno di qualsiasi uomo che non sia tale. E siccome chi è più degno non potrebbe mai esser sottoposto al meno degno, ma anzi deve essergli superiore, sembrerebbe che il giudice secolare non debba esser superiore al sacerdote nella sua giurisdizione, ma anzi subordinato, e, specialmente che debba essere subordinato al primo di tutti i sacerdoti che è appunto il pontefice romano.

14. – La medesima conclusione può esser pure mostrata con un riferimento più particolare al governante romano, che viene chiamato imperatore. Ogni persona che ha l'autorità d'istituire il governo di questo governante e di trasferirlo a suo piacere da una nazione all'altra, è infatti superiore a questo governante anche nel suo giudizio inteso nel terzo senso della parola. Ma il pontefice romano afferma di essere appunto tale, in quanto egli ha trasferito l'impero romano dai Greci ai Germani, come è stato detto nel VII delle sue Decretali, *De Iureiurando* [14]; e la stessa affermazione è stata

13. Dottrina anche questa caratteristica di tutti i sostenitori della « pienezza di potere » papale (cfr. JACOPO DA VITERBO, *De regimine Christ.*, II, VII [p. 234]; EGIDIO COLONNA, *De ecclesia potestate*, I, 9; II, 6 [pp. 33, 63] e AGOSTINO TRIONFO, *De duplici pot. praelatorum et laicorum* [pp. 498-99], e ALVARO PELAYO, *De planctu ecclesiae*, I, 37 [pp. 48-49]). Ma cfr. anche tra gli autori più moderati TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, I, 14 (pp. 20-21).

14. Cfr. *Corpus iuris canonicis, Clem.*, libro II, tit. 9 *De iureiurando*. Ma questo tema era stato ripreso e svolto largamente da tutta la pubblicistica di parte papale (cfr. EGIDIO COLONNA, *De ecclesia potestate*, I, IV; II, VI [pp. 12, 55]; ALVARO PELAYO, *De planctu ecclesiae*, I, 37 [in *Bibliotheca maxima pontificia*, ed. J. T. Roccaberti [Roma, 1698-99], III, 49]).

avanzata in modo ancora più esplicito da un cosiddetto vescovo romano dei nostri tempi, in un suo editto indirizzato a Ludovico, duca di Baviera, re eletto dei Romani [15].

15. – Un altro argomento che giova allo stesso scopo, è che sembra nascere sùbito una gran difficoltà se si accetta che il vicario di Cristo, il vescovo romano, e gli altri vescovi che sono successori degli apostoli, siano sottoposti alla sentenza di qualsiasi governante secolare. Infatti, siccome il governante secolare può peccare contro la legge divina ed umana, e quindi dev'essere corretto, come fu detto nel capitolo XVIII del I discorso [16], e siccome egli che è il supremo governante di tutti i laici non ha né un superiore né alcuno che gli sia uguale, giacché noi abbiamo già respinto nel capitolo XVII del I discorso l'idea di una pluralità di governi, sembrerebbe che spetti al vescovo romano di esercitare la giurisdizione coercitiva nei suoi confronti e non l'opposto [17].

Da quanto abbiamo già detto sembrerebbe dunque possibile provare che i vescovi o preti possiedono la giurisdizione coercitiva, e di aver sufficientemente stabilito, sia con le autorità della Sacra Scrittura, sia con certe argomentazioni quasi politiche ed umane, che spetta al pontefice romano il governo supremo su tutto quanto esiste in questo mondo.

15. Allude al cosiddetto *monitorium* (o «primo processo») di Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro (8 ottobre 1323) (cfr. MGH, *Constitutiones*, V, n. 792, 616-19).

16. Cfr. I discorso, cap. XVIII (pp. 231) ove peraltro Marsilio parla soltanto della trasgressione della sola legge umana.

17. Tra i sostenitori di questo argomento, Marsilio sembra aver particolarmente presente le posizioni di Egidio Colonna (*De ecclesia potestate*, III, 8 [p. 18]) e di Jacopo da Viterbo (*De regimine Christ.*, II, 7, pp. 243-44).

CAPITOLO IV. – *Sulle scritture canoniche, i comandi, consigli ed esempi di Cristo e dei Santi e approvati dottori che spiegarono la legge evangelica, mediante i quali viene chiaramente dimostrato che il vescovo romano o qualunque altro vescovo o sacerdote o chierico non può pretendere o attribuirsi in virtù delle parole della Scrittura nessun governo coercitivo o giurisdizione contenziosa, e tanto meno la suprema giurisdizione sopra ogni chierico o laico; e che anzi, per il consiglio e l'esempio di Cristo, essi debbono rifiutare un tale governo, specialmente nelle comunità dei fedeli, se gli è offerto o conferito da chi ha l'autorità di farlo; e ancora, che tutti i vescovi, e in generale tutte le persone che ora sono chiamate chierici, debbono essere sottoposte al giudizio coercitivo o potere di chi governa per autorità del legislatore umano, specialmente se questo governante è cristiano.*

1. – Vogliamo ora addurre, in senso opposto, quelle verità della Sacra Scrittura, sia nel loro significato letterale che in quello mistico, e secondo le interpretazioni dei Santi e l'esposizione di altri approvati dottori della fede cristiana, le quali comandano esplicitamente, oppure consigliano, che né il vescovo romano chiamato papa, né alcun altro vescovo o prete o diacomo, ha o deve avere qualsiasi governo o giudizio coercitivo o giurisdizione nei confronti di qualsiasi sacerdote o non sacerdote, governante, comunità, gruppo o individuo di qualsiasi condizione; intendendo con «giudizio coercitivo» ciò che nel capitolo II di questo discorso abbiamo chiamato il terzo significato dei termini «giudice» o «giudizio»[1].

2. – In verità, per svolgere in modo più evidente questo nostro argomento, non dobbiamo ignorare che con questa indagine non ci chiediamo quale autorità o potere Cristo, che fu vero Dio e vero uomo, ebbe o ha in questo mondo,

1. Cfr. cap. II, 8 (p. 260).

né quale o quanto potere Egli poté conferire a san Pietro ed agli altri apostoli ed ai loro successori, i vescovi o sacerdoti; poiché i fedeli di Cristo non hanno certo alcun dubbio a questo proposito. Ma noi vogliamo e dobbiamo invece cercare quale autorità e potestà Cristo volle dare e diede loro di fatto perché l'esercitassero in questo mondo, e quale invece tenne lontano da essi e anzi vietò loro con il suo consiglio o comando. Noi infatti siamo tenuti a credere che essi ebbero da Cristo soltanto quel potere e autorità che possiamo provare sia stata loro attribuita per mezzo delle parole della Scrittura e nessun'altra [2]. Poiché è certo per tutti i fedeli cristiani che Cristo, il quale fu vero Dio e vero uomo, era capace di conferire non solo agli apostoli ma anche a qualsiasi altro uomo l'autorità coercitiva o giurisdizione su tutti i governanti e governi e tutti gli altri individui di questo mondo; ed, anzi, forse ancora di più, come, ad esempio, il potere di creare le cose, di distruggere e riparare il cielo e la terra e le cose che vi sono o anche di comandare assolutamente agli angeli; ma questi poteri Cristo né li conferì loro né stabilì che fossero conferiti. E perciò Agostino nel Sermone X *De verbo Domini super Mattheum* scrisse: « Imparate da me », non come costruire il mondo, non come creare tutte le cose visibili e invisibili, né come fare i miracoli in questo stesso mondo o far resuscitare i morti; ma « poiché sono mite ed umile di cuore » [3].

3. – Basta dunque per il presente proposito che si mostri – ed io lo mostrerò per prima cosa [4] – che Cristo stesso venne in questo mondo non per dominare gli uomini, né per giudicarli nel terzo significato di giudizio, né per governarli temporalmente, ma piuttosto per esser soggetto per quanto

2. Anche in questo passo Marsilio ribadisce la necessità di un'interpretazione strettamente letterale dei testi sacri e dell'abbandono delle interpretazioni mistiche ed analogiche particolarmente care alla letteratura politica di parte papale.

3. AGOSTINO, *Sermo LXIX in Matth.*, XI, 28-29 (PL, XXXVIII, p. 441, 1, § 2). (Il testo è riportato in forma abbreviata anche nella *Catena Aurea* cit., XI, p. 149).

4. Cfr. cap. IV, 4 segg. (p. 271).

riguarda lo stato della vita presente; e inoltre che volle tener lontani sé stesso, i suoi apostoli e discepoli e i loro successori, i vescovi o sacerdoti, da ogni tipo di tale potere coercitivo o dominio mondano sia col suo esempio che con le sue parole di comando o consiglio. Ma io mostrerò [5] anche che i principali apostoli, come veri imitatori di Cristo, agirono nello stesso modo e insegnarono ad agire ugualmente anche ai loro successori; e inoltre, che tanto Cristo che gli apostoli vollero essere e furono continuamente sottoposti nella persona e negli averi alla giurisdizione coattiva dei governanti secolari, e che essi insegnarono e comandarono di far la stessa cosa a tutti gli altri cui essi predicarono o scrissero la legge di verità, sotto pena di dannazione eterna. Di poi scriverò un altro capitolo [6] sul potere o autorità delle chiavi che Cristo dette agli apostoli ed ai loro successori nell'ufficio, i vescovi e i sacerdoti, sì che possa esser chiaro quale sia la natura, qualità e estensione di un tale potere sia del vescovo romano che degli altri vescovi, poiché l'ignoranza di questa materia è stata fino ad oggi ed è ancora attualmente la fonte di molte quistioni e di dannose controversie tra i fedeli cristiani, come avevo già accennato nel capitolo I di questo discorso [7].

4. – Continuando quindi a svolgere il nostro proposito, vogliamo mostrare che Cristo, nei suoi propositi e intenzioni, parole ed atti, volle escludere ed escluse di fatto sé stesso e gli apostoli da qualsiasi ufficio di governo, giurisdizione contenziosa o giudizio coattivo di questo mondo. Il che appare evidente e fuori di ogni dubbio, in primo luogo dal passo del capitolo XVIII del Vangelo di Giovanni. Quando Cristo fu portato di fronte a Ponzio Pilato, vicario del governante romano nella Giudea, ed accusato di essersi detto re dei Giudei, Ponzio gli chiese se lo avesse detto e se si dicesse re, e tra le altre parole Cristo rispose a Pilato anche queste: « Il mio regno non è di questo mondo », cioè, io non sono

5. Cfr. cap. V.
6. Cfr. cap. VI.
7. Cfr. cap. I.

venuto a regnare con dominio o governo temporale, nel modo in cui regnano i re mondani. Ed una prova di ciò fu data appunto dallo stesso Cristo con un segno evidente, quando disse: « Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei ministri certo lotterebbero perché io non fossi dato in mano ai Giudei », quasi per argomentare così: se io fossi venuto in questo mondo per regnare con un governo mondano o coercitivo, avrei dei ministri per questo governo, cioè, degli uomini per lottare e coercire i trasgressori, come ne hanno appunto gli altri re; ma io non ho tali ministri, come tu puoi chiaramente vedere. Onde dice la glossa interlineare: « È chiaro che nessuno lo difende ». E questo è quanto ripete Cristo: « Ma ora il mio regno non è di quaggiù » [8], e cioè, il regno che sono venuto a far conoscere.

5. – Spiegando queste verità evangeliche, i santi e i dottori parlano appunto così; e in primo luogo Agostino, che dice a proposito di queste parole: « Se avesse risposto direttamente alle domande di Pilato, sarebbe sembrato che egli non rispondesse ai Giudei, ma soltanto ai Gentili, che credevano questo di lui. Ma dopo aver risposto a Pilato, egli rispose ai Giudei ed ai Gentili in modo più adatto ed opportuno, come per dire: "Ascoltatemi Giudei e Gentili, io non impedisco il vostro dominio in questo mondo. Che volete di più? Venite con la fede al regno che non è di questo mondo ". Perché, che cos'è mai il suo regno se non coloro che credono in lui? » [9]. Ecco dunque qual è il regno per il quale Egli venne a insegnare e a ordinare; un regno che consiste negli atti con i quali si raggiunge il regno eterno, cioè, gli atti di fede e le altre virtù teologiche, senza però costringervi nessuno come risulterà chiaro più oltre. Se vi fossero infatti due diversi domini coercitivi sulla stessa moltitudine, e nessuno dei due fosse subordinato all'altro, s'impedirebbero vicendevolmente, come abbiamo mostrato nel capitolo XVII del I discorso [10]. Ma Cristo non era venuto

8. *Ioan.*, XVIII, 36 e *Glossa interl. ad loc.*
9. *Catena Aurea*, XII, p. 442.
10. Cfr. I discorso, cap. XVII, 3-5 (pp. 223-26).

per impedire il loro dominio, come disse appunto Agostino. Onde a proposito del passo dello stesso capitolo di Giovanni: « La tua nazione e i capi dei sacerdoti ti hanno messo nelle mie mani. Che hai fatto? »[11], Agostino scrive: « Egli mostra in modo evidente che quell'atto è considerato un crimine, come per dire: Se tu neghi di essere re, che hai mai fatto per esser portato dinanzi a me; come se non fosse da meravigliarsi che colui che si dichiarasse re fosse portato dinanzi al giudice per esser punito »[12]. Ecco dunque che, secondo Agostino, non ci sarebbe stato nulla di strano se Cristo fosse stato punito, nel caso che si fosse proclamato re secolare, e specialmente per coloro i quali non sapevano che era Dio; ma Egli negò di aver voluto essere re di un tale regno e con una tale autorità ossia di coercire i trasgressori della legge. Onde, a proposito delle parole dello stesso capitolo di Giovanni: « questo lo dici da te stesso o altri te l'hanno detto di me »[13], Teofilatto scrisse: « Cristo parlò a Pilato, come per dire: " Se tu dici questo da te stesso, mostrami i segni della mia ribellione, ma se lo hai udito da altri, allora svolgi l'indagine ordinaria " »[14]. Ora, se fosse corretta l'opinione dei nostri avversari, Cristo non avrebbe mai potuto dire ciò che afferma Teofilatto, e, cioè, che Pilato doveva svolgere l'indagine ordinaria nei suoi confronti; ed anzi avrebbe dovuto dire che non spettava a Pilato di condurre questa inchiesta, in quanto egli, Cristo, non gli era soggetto di diritto nella giurisdizione o giudizio coercitivo, e non voleva esserlo.

Ancora, a proposito delle parole « il mio regno non è di questo mondo », Crisostomo dice: « Non priva il mondo della sua provvidenza e della sua guida, ma mostra che il suo regno non è umano o corruttibile »[15]. Ma ogni regno coercitivo nei riguardi di qualche individuo in questo mondo è umano e corruttibile. Inoltre, a proposito delle parole dello stesso capitolo di Giovanni: « Tu lo dici: io sono un re »[16],

11. *Ioan.*, XVIII, 35.
12. *Catena Aurea*, XII, p. 442.
13. *Ioan.*, XVIII, 34.
14. *Catena Aurea*, XII, p. 442.
15. Ivi.
16. *Ioan.*, XVIII, 37.

Agostino scrisse: « Egli parlò in questo modo, non perché temesse di ammettere che era un re, ma per poter non negare di essere un re e, insieme, non affermare di essere un re il cui regno fosse creduto di questo mondo. È scritto infatti: " Tu lo dici ", come per dire: " Tu, uomo carnale, parli carnalmente " »[17], ossia, di un governo carnale sugli atti contenziosi e carnali temporali, intendendo « temporale » nel suo terzo significato; e infatti l'Apostolo chiama quegli atti « carnali » nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III[18].

6. – Risulta dunque chiaramente da tutto questo che Cristo non venne a questo mondo per disporre del potere temporale o carnale o del giudizio coattivo, ma invece del regno spirituale o celeste; poiché, invero, egli parlava e predicava quasi sempre solo di questo regno, come appare chiaro dai versetti del Vangelo, considerati nel loro significato letterale e mistico. E infatti leggiamo spessissimo che Egli dice: « Il Regno dei cieli è simile, ecc. »; mentre solo raramente parla del regno terreno ed anzi, quando lo fa, c'insegna a disprezzarlo. Egli prometteva che nel Regno celeste avrebbe assegnato premi e pene secondo i meriti o le colpe di ciascuno, ma non promise mai che l'avrebbe fatto in questo mondo, ché, anzi, in questo, agisce in modo opposto ai prìncipi della terra[19]. Poiché Egli assai spesso colpisce o permette che siano colpiti in questo mondo i giusti ed i buoni, e proprio così li guida al premio del suo regno. « Tutti coloro che son piaciuti a Dio, sono passati attraverso molte tribolazioni », come è detto nel capitolo VIII del libro di Giuditta[20]. Invece, i governanti o i giudici di questo mondo debbono agire nel modo opposto, osservando la giustizia; perché debbono distribuire, in questo mondo, i premi a coloro che osservano le leggi e le pene a coloro che agiscono male; e proprio facendo così, agiscono

17. *Catena Aurea*, XII, p. 442.
18. *1 Cor.*, III, 1-3.
19. Questa contrapposizione tra il « regno » divino e quello mondano, si richiama evidentemente ad un famoso testo di AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 8-9; ma cfr. anche XX, 2.
20. *Iudith*, VIII, 23.

giustamente. Se agissero diversamente, essi peccherebbero contro le leggi umane e divine[21].

7. – Ma torniamo all'argomento principale e, cioè, a ciò che Cristo mostrò con l'opera o esempio. Leggiamo nel capitolo VI di Giovanni che « Gesù, quand'ebbe saputo che sarebbero venuti a prenderlo e proclamarlo re, fuggì nuovamente, solo, sui monti »[22]. E qui la glossa interlineare spiega: « E da questi monti discese per ammaestrare le turbe, insegnando a fuggire la prosperità mondana e a pregare per resistervi »[23]. È quindi certo che Cristo rifuggì dal potere sovrano, o che altrimenti non ci ha mai insegnato nulla con il suo esempio. Questa opinione è poi confortata dal commento di Agostino, il quale dice che « i fedeli cristiani sono il suo regno che è coltivato e riscattato dal sangue di Cristo. Il suo regno sarà dunque manifesto quando sarà visibile lo splendore dei suoi Santi, dopo il suo giudizio. Ma i discepoli e le folle, che credevano in lui, ritennero che Egli fosse venuto per regnare »[24]. Ecco perché i Santi non intesero mai che il regno di Cristo fosse in questa terra, ossia come un potere temporale o un giudizio sugli atti contenziosi e la sua esecuzione mediante l'uso del potere coercitivo contro i trasgressori delle leggi in questo mondo; ma l'intesero come l'insegnamento della fede e la guida, secondo la fede, verso il regno divino. Proprio per questo, Agostino dice che il « Regno » sarà « manifesto dopo il suo giudizio »[25], nell'altro mondo; ed afferma ripetutamente che il credere che Cristo *regni*, come riteneva il volgo, era un « fargli violenza » e, cioè, avere una idea ed opinione errata di lui. E a questo proposito dice il Crisostomo: « E il profeta,

21. Marsilio sottolinea quindi anche in questa nuova occasione l'assoluta diversità e incompatibilità tra la « legge » cristiana che mira al raggiungimento di una perfezione oltremondana, e la legge e la giustizia del governo mondano che non può mai prescindere dalla più stretta e rigorosa osservanza di una ricompensa « proporzionata » al comportamento effettuale degli uomini.

22. *Ioan.*, VI, 15.

23. *Glossa interl. ad locum.*

24. *Catena Aurea*, XII, p. 330.

25. Ivi.

cioè Cristo, era adesso tra loro, ed essi volevano porlo sul trono di re », e, cioè, per la loro avidità, perché Cristo li aveva nutriti. « Ma Cristo fuggì, insegnandoci a disprezzare gli onori mondani » [26].

8. – Ma ciò è dimostrato ancor meglio e in modo evidentissimo dalle parole e dall'esempio di Cristo, nel seguente passo del capitolo XII di Luca: « Ed uno della moltitudine gli disse: Maestro, dì a mio fratello che divida l'eredità con me. Ma lui », cioè, Cristo, « gli rispose: Uomo, chi mi ha fatto giudice o arbitro su di voi? » [27], come per dire: non sono venuto per esercitare questo ufficio, né sono stato mandato per questo, cioè, per essere giudice o dirimere le contese civili; ma tale è appunto, evidentemente, il còmpito più proprio del governante o giudice mondano. Ora, questo passo evangelico contiene e dimostra con estrema evidenza il nostro assunto, in modo ancor più chiaro delle glosse dei Santi, poiché questi, presupponendo evidente il senso letterale che abbiamo detto, si sono dedicati piuttosto, quasi sempre, al significato mistico o allegorico. Tuttavia li abbiamo citati per confermare la « maggiore » del nostro giudizio e per non essere accusati di esporre arbitrariamente le Sacre Scritture.

È appunto commentando queste parole di Cristo che il beato Ambrogio dice: « Colui che era disceso per la cura dei beni divini rifiuta giustamente i beni terreni, e non si degna di esser giudice delle dispute ed arbitro delle ricchezze, poiché ha il diritto di giudicare e di stabilire i meriti dei vivi e dei morti ». E poco oltre aggiunge: « Perciò Cristo confonde non ingiustamente questo uomo, il quale pretendeva che chi dispensa i beni celesti s'occupasse di cose corruttibili » [28]. Ecco dunque cosa pensava Ambrogio riguardo all'ufficio di Cristo in questo mondo; egli dice infatti che « giustamente rifiuta i beni terreni », cioè, il giudizio sugli atti contenziosi,

26. Ivi.
27. *Luc.*, XII, 13-14.
28. *Catena Aurea*, XII, p. 145.

colui che «era disceso per la cura dei beni divini», ossia, per insegnare e amministrare i beni celesti; e con questo ha indicato l'ufficio proprio di Cristo e dei suoi successori, che consiste cioè nel dispensare i beni celesti o spirituali. Ora, questi beni spirituali sono proprio quelli di cui Ambrogio parla nella glossa alla *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX, che abbiamo citato nel capitolo II di questo discorso per definire il terzo significato della parola «spirituale» [29].

9. – Resta adesso da dimostrare che Cristo stesso non solo rifiutò il governo mondano e il potere coercitivo in questo mondo, e ne diede l'esempio ai suoi apostoli e discepoli, affinché anch'essi agissero così, ma che insegnò con le sue parole e mostrò con il suo esempio che tutti gli uomini, sacerdoti o non sacerdoti, debbono essere soggetti nella proprietà e nella persona al giudizio coercitivo dei governanti di questo mondo. Con le sue parole e il suo esempio, Cristo lo mostrò dunque per quanto concerne la proprietà in quella frase che è scritta nel capitolo XXII di Matteo. Difatti, ai Giudei che gli chiedevano: «Dicci dunque cosa pensi: è lecito o no pagare il tributo a Cesare?», Egli, dopo aver osservato sia la moneta che l'iscrizione che portava, disse: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» [30]. Qui dice la glossa interlineare: «cioè il tributo e il denaro» [31]; mentre a proposito delle parole: «Di chi è quest'immagine e la iscrizione?» [32], Ambrogio scrive quanto segue: «Come Cesare esige che vi sia impressa la sua immagine, così Dio esige che l'anima sia segnata dalla luce della sua immagine» [33]. E si noti, dunque, cos'è che Cristo venne ad esigere in questo mondo. Inoltre il Crisostomo dice: «Quando odi queste parole: "Rendi a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", sappi che egli intende parlare solo di quelle cose che non sono nocive per la pietà, poiché se

29. Cfr. cap. II, 5 (p. 256).
30. *Matth.*, XXII, 17, 20-21.
31. *Glossa interl. ad locum.*
32. *Matth.*, XXII, 20.
33. *Glossa ord. ad loc.* La *Catena Aurea* (XI, p. 410) reca una glossa citata da Gerolamo senza ricordare Ambrogio.

lo fossero il tributo non verrebbe pagato a Cesare ma al demonio »[34]. Ecco dunque che Cristo volle essere soggetto a Cesare in tutte le cose, però solo finché queste non sono contrarie alla pietà, ossia al culto ed al comando divino[35]. Cristo volle dunque esser soggetto al governante secolare per quanto riguardava la sua proprietà. Tale fu del resto evidentemente anche la dottrina di sant'Ambrogio fondata su questa dottrina di Cristo, poiché nella sua Epistola a Valentiniano, intitolata *Al plebem*, egli scrisse: « Paghiamo a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio. Il tributo è di Cesare; non lo si neghi »[36].

10. – Lo stesso concetto è poi mostrato anche nel capitolo XVII di Matteo, ove è scritto: « Coloro che riscuotevano le due dracme si accostarono a Pietro e gli dissero: il vostro maestro non paga le due dracme »; e poco dopo è scritto che Cristo disse a Pietro: « Ma per non scandalizzarli, va al mare, getta l'amo e prendi il primo pesce che verrà su e vi troverai uno statere; prendilo e paga per me e per te »[37]. Né il Signore disse soltanto: « pagalo loro », ma bensì « pagalo loro per me e per te ». E a questo proposito dice appunto Gerolamo: « Il nostro Signore era figlio di re, sia rispetto al corpo che rispetto all'anima, sia perché era stato generato dalla stirpe di David, sia perché era il Verbo di Dio. E quindi, come figlio di re, non doveva pagare il tributo ». E dopo aggiunge: « Tuttavia, benché non vi fosse tenuto, doveva adempiere a tutti gli obblighi di giustizia, poiché aveva assunto l'umiltà della carne »[38]. Origene, a proposito di quelle parole di Cristo: « per non scandalizzarli », disse, parlando in modo più attinente e con maggior conformità all'intendimento dell'evangelista: « Si deve dunque intendere », cioè

34. *Catena Aurea*, XI, p. 253.

35. A proposito di questa limitazione del governo secolare nei confronti della superiorità intangibile della legge divina, si veda soprattutto il passo del cap. V, 4, 5, 7 (pp. 292, 298, 302). Ma si cfr. anche il cap. XII, 9; XXVI, 13 e XXX, 4.

36. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, cap. 35 (P L., 16, p. 1061).

37. *Matth.*, XVII, 23, 26.

38. *Catena Aurea*, XI, p. 209.

dalle parole di Cristo, « che sebbene compaiano talvolta degli uomini che per ingiustizia si impadroniscono dei nostri beni terreni, pure i re della terra li mandano perché riscuotano da noi ciò che è di loro. E il Signore con il suo esempio vieta che si causi un qualsiasi scandalo, anche ad uomini di tal genere, o affinché essi non pecchino più a lungo, o perché si salvino. Il Figlio di Dio, che non fece mai opera servile, pagò il tributo e il censo, poiché aveva l'aspetto di servo che aveva assunto per la salvezza dell'uomo »[39].

Com'è dunque possibile in virtù delle parole della Scrittura evangelica, che i vescovi e i preti siano esenti da questo tributo, e dalla giurisdizione dei governanti, a meno che ciò non sia concesso graziosamente dai governanti stessi, se Cristo e Pietro pagarono il tributo per darne esempio agli altri? E se pure Cristo, che era di stirpe regale anche secondo la carne non vi era forse tenuto, Pietro, che non era di stirpe regale, non aveva certo alcuna ragione di esserne esentato; né la volle avere. Ma se Cristo avesse ritenuto sconveniente per i suoi successori nell'ufficio sacerdotale, che pagassero il tributo e fossero soggetti nei loro beni temporali ai governanti secolari – senza dare un cattivo esempio, ossia, senza sottomettere il sacerdozio alla giurisdizione dei governanti secolari – avrebbe ordinato diversamente ed avrebbe tratto d'impaccio quegli esattori, o togliendo loro l'intenzione di richiedere il tributo o in qualche altro modo conveniente. Ma non ritenne che fosse bene agire così; ché, anzi, volle pagare; e tra gli apostoli scelse perché lo pagasse insieme a lui proprio Pietro – nonostante che costui dovesse diventare il più eminente dottore e maestro della Chiesa, come diremo nel capitolo XVI di questo discorso[40] – affinché, con un tale esempio, nessuno degli altri si rifiutasse di fare la stessa cosa.

11. – Il passo della Sacra Scrittura che abbiamo citato dal capitolo XVII di Matteo, viene interpretato nel modo che abbiamo detto da Ambrogio nell'Epistola intitolata *De*

39. Ivi.
40. Cfr. cap. XVI (specialmente pp. 465-66).

tradendis basilicis, ove dice: « Egli », cioè l'imperatore, « domanda il tributo; non lo si neghi; i campi della Chiesa pagano il tributo »; e poc'oltre egli aggiunge in modo più pertinente: « Paghiamo a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio. Il tributo è di Cesare; non lo si neghi » [41]. San Bernardo, esprimendo in modo più completo quello che abbiamo detto esser il significato del passo scritturale citato, così scrisse nella sua epistola al vescovo di Sens: « Questo è ciò che fanno costoro », cioè quelli che incitarono i sudditi a ribellarsi contro i loro signori. « Ma Cristo ordinò ed agì diversamente. " Rendete — Egli disse — a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio ". E quel che disse con le parole della sua bocca, volle adempierlo con i suoi atti. Colui che istituì Cesare non esitò a pagare il tributo a Cesare; e così vi diede un esempio perché agiate anche voi così. Come potrebbe negare la debita riverenza ai sacerdoti del Signore, chi si preoccupò di mostrarla anche ai poteri secolari? » [42].

Dobbiamo dunque far bene attenzione a ciò che dice san Bernardo, e, cioè, che Cristo, preoccupandosi di pagare il tributo alle autorità mondane, mostrò verso di loro una « riverenza » « dovuta » e non costretta, poiché ciascuno dei sudditi doveva pagare questo tributo ai governanti, come noi mostreremo nel capitolo seguente con le parole dell'Apostolo nel capitolo XIII della *Lettera ai Romani* e con le relative glosse dei Santi e dei dottori [43]. Sebbene però non tutti i tributi debbano esser sempre pagati da tutti i sudditi e in tutte le occasioni, com'è appunto il caso del « pedaggio » [44] che non doveva esser pagato dagli abitanti del luogo, anche se gli esattori lo richiedevano ingiustamente a degli abitanti

41. *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* cit., cap. 33 (PL, XVI, 1060-61).

42. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De moribus et officio episcoporum* (epistola 42), cap. 8, § 30 (PL, CLXXXII, 829).

43. Cfr. il cap. V, 4-5 (pp. 292-98).

44. Con il nome di *pedagium* s'intendeva la tassa che doveva esser pagata al governante di un determinato territorio da qualunque straniero che vi entrasse. Cfr. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, s. v. *pedagium*.

e nativi semplici quali erano gli Apostoli. E perciò, seguendo l'opinione di Origene – che io credo in questo caso più vicina all'intenzione dell'evangelista di quella di Gerolamo – dico che doveva esser consuetudine o forse addirittura usanza comunemente stabilita nei regni, e specialmente in Giudea, che gli abitanti o indigeni non pagassero mai il pedaggio, ma che questo fosse dovuto solo dagli stranieri. Appunto per questo Cristo disse a Pietro: « I re della terra da chi ricevono il loro tributo? » [45], intendendo per tributo quel pedaggio che stavano esigendo gli esattori. Poiché Cristo non negò che i nati da quella terra, e, cioè, gli indigeni, dovessero pagare il tributo, nel senso che si attribuisce comunemente ad ogni tassa, ma anzi a questo proposito, e proprio senza esentare nessuno, egli aggiunse: « Rendete a Cesare quel che è di Cesare »; ed anche l'apostolo Paolo si espresse in modo conforme a queste parole, quando disse, nel capitolo XIII dell'*Epistola ai Romani*: « Per questo dunque pagate anche voi i tributi », ossia ai governanti, « perché sono ministri di Dio » [46].

Con la parola « figli », Cristo intendeva, perciò, i figli dei vari regni, cioè coloro che vi sono nati o che ne provengono, e non i figli dei re secondo il seme; perché altrimenti il suo discorso non sembrerebbe pertinente al proposito, dal momento che egli parla al plurale, sia per sé che per Pietro, il quale non era affatto figlio di quei re di cui parlò Gerolamo. Inoltre, se Cristo discendeva carnalmente dalla stirpe di David, v'erano anche molti altri Giudei che godevano della stessa discendenza, ma tra questi non vi era probabilmente Pietro. E, ancora, siccome il tributo non era più richiesto in nome di David o dei suoi discendenti, ma in nome di Cesare, perché mai Cristo avrebbe detto: « I re della terra... quindi i figli ne sono esenti » [47], senza dir nulla del suo padre celeste? Ma è certo che né Cristo né Pietro furono mai figli di Cesare né secondo la carne né secondo lo spirito; altrimenti

45. *Matth.*, XVII, 24.
46. *Rom.*, XIII, 6.
47. *Matth.*, XVII, 24-25.

perché Cristo avrebbe rivolto quella domanda, se tutti sanno che i figli di re secondo la carne non debbono mai pagare il tributo ai loro genitori? Il commento di Gerolamo non è dunque altrettanto consono alla Sacra Scrittura come lo è invece quello di Origene. Ma le parole della Sacra Scrittura mostrano che Cristo preferì pagare anche il tributo che non era dovuto in certe circostanze e in certi tempi, piuttosto che lottare per non pagarlo. E questa fu quella giustizia, di ammaestramento e non di comando, che Cristo volle adempiere, nell'umiltà della carne che aveva assunta, e che volle insegnare anche agli altri ad adempiere. Ma anche l'Apostolo, come Cristo, pensò che si dovesse farlo; e appunto per questo nella *Lettera ai Corinzi*, capitolo VI, egli dice: «Perché non preferite accettare l'offesa? E perché non preferite di esser defraudati?»[48], piuttosto che lottare, com'Egli aveva già detto.

12. – Ma Cristo non mostrò soltanto di volersi sottomettere alla giurisdizione coercitiva del governante secolare nei riguardi dei propri beni, ma anche riguardo alla propria persona, poiché certo il governante non avrebbe potuto esercitare sopra di lui o su chiunque altro una giurisdizione maggiore di quella che il legislatore romano chiama a ragione «giurisdizione capitale» (*merum imperium*)[49]. Che Cristo fosse così soggetto, può essere mostrato chiaramente dal capitolo XXVII di Matteo[50]; perché, come vi si legge, Cristo si lasciò arrestare e condurre al pretorio di Pilato, che era appunto il vicario dell'imperatore romano, e si lasciò quindi giudicare e inviare a morte da costui, quale giudice fornito di potere coattivo; né Cristo protestò mai contro di lui che non fosse vero giudice, anche se talvolta affermò di esser sottoposto ad un giudizio ingiusto. Ma è ben certo che Egli avrebbe potuto anche subire quel giudizio e quel supplizio

48. *1 Cor.*, VI, 7.

49. Cfr. *Corpus iuris civilis Digestum*, II, 1, 3: «*Merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur*». E cfr. PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der classichen altertumswissenschaft.* (Leipzig, 1894-1939) s. v. *merum imperium.*

50. *Matth.*, XXVII, 1.

da parte di sacerdoti solo che l'avesse voluto e se avesse giudicato non conveniente che i suoi successori fossero sottoposti ai governanti secolari ed ai loro giudizi.

Ma siccome questo concetto è affermato con maggiore insistenza nel capitolo XIX di Giovanni, ripeterò qui ciò che vi è scritto. Quando Cristo fu condotto davanti a Pilato, per essere giudicato da lui sotto l'accusa di essersi proclamato re dei Giudei e figlio di Dio, Pilato gli chiese: « Di dove sei? ». Ma poiché Cristo non gli rispondeva, Pilato gli rivolse allora delle parole che sono perfettamente pertinenti al nostro proposito e che sono testualmente queste: « Gli chiese dunque Pilato: " Non mi rispondi? Non sai che io ho il potere di crucifiggerti o di assolverti? ". E Gesù rispose: " Tu non hai su di me alcun potere, che non ti sia venuto dal Cielo " »[51]. Ecco, dunque, che Cristo non negò affatto a Pilato il potere di giudicarlo e di eseguire il suo giudizio sopra di lui; né gli disse: non ti spetta di diritto (*de iure*), ma lo fai solo di fatto (*de facto*). Ma anzi Cristo aggiunse che Pilato aveva questo potere « dal cielo ». Ma come lo aveva dal cielo? A questa domanda Agostino così risponde: « Impariamo dunque ciò che Egli ci ha detto (cioè, Cristo) e ciò che ha pensato l'Apostolo (cioè, Paolo, nella *Lettera ai Romani*, capitolo XIII) »[52]. Ma che cosa disse Cristo? E che cosa insegnò l'Apostolo? « Che non v'è potere » – e, cioè, autorità di giurisdizione – « che non venga da Dio », checché ne sia di chi lo usa male di fatto. « E che pecca maggiormente chi per odio consegna un innocente al potere legittimo perché sia ucciso, di quanto non pecchi lo stesso potere se lo uccide per timore di un'autorità superiore. Ma Dio aveva dato certamente a lui », cioè a Pilato, « un potere tale che lo poneva sotto l'autorità di Cesare »[53].

Il potere giudiciale coattivo che Pilato esercitò sulla persona di Cristo, veniva dunque anch'esso da Dio, come affermò apertamente il Cristo e mostrò con evidenza Agostino.

51. *Ioan.*, XIX, 9 segg.
52. *Rom.*, XIII, 1-7.
53. *Catena Aurea*, XII, p. 445.

Ed anche Bernardo disse con altrettanta chiarezza, in una lettera all'arcivescovo di Sens: «Giacché Cristo riconosce che anche il potere esercitato sopra di lui dal governatore romano è ordinato dal Cielo»[54], parlando, appunto, del potere di Pilato e riferendosi a questo passo della Sacra Scrittura. Ma se il potere giudiciale coercitivo esercitato da Pilato sul Cristo derivava anch'esso da Dio, quanto non ne sarebbe maggiormente derivato quel potere che Pilato avrebbe potuto esercitare sui beni carnali o temporali del Cristo, nel caso che Egli ne avesse avuti o posseduti? E se fosse stato tale il suo potere sui beni e sulla persona di Cristo, quanto non lo sarebbe stato maggiormente anche nei riguardi delle persone e dei beni temporali di tutti gli Apostoli e dei loro successori, cioè di tutti i vescovi o preti?

Tutto questo non è stato però soltanto dimostrato dalle parole di Cristo, ma bensì confermato anche dalla esecuzione di quel giudizio. Poiché la sentenza capitale fu pronunziata nei confronti di Cristo dallo stesso Pilato, che aveva funzione di tribunale, e questa sentenza fu eseguita per sua autorità. Onde, nello stesso capitolo di Giovanni, si legge questo passo: «Pilato, dopo aver ascoltato queste parole, condusse fuori Gesù e sedette in funzione di tribunale»; e poco dopo aggiunge: «Lo affidò dunque ad essi perché lo crocifiggessero»[55]. Del resto, anche l'apostolo Paolo espresse nei riguardi del Cristo un'opinione simile, quando disse nella *Lettera ai Galati*, capitolo III[56]: «Quando venne la pienezza del tempi Dio mandò il figliuol suo, nato di donna, nato sotto la legge», e, cioè, anche sotto un giudice cui spettava di giudicare e di ordinare secondo la legge, ma che non era però né un vescovo né un sacerdote.

13. – Ma Cristo non volle soltanto tenersi lontano dal potere secolare o dalla potestà giudiciale coattiva, ma volle negarlo anche agli Apostoli sia nei loro rapporti reciproci che

54. Bernardo da Chiaravalle, *De moribus et officio episcoporum*, cap. 9 (PL, CLXXXII, 832 C).
55. *Ioan.*, XIX, 13, 16.
56. Il riferimento attuale esatto è: *Gal.*, IV, 4.

nei confronti degli altri. Nel XX capitolo di Matteo [57] e nel XXII di Luca [58], si trova infatti questo passo: « E allora nacque contesa tra loro per stabilire chi fosse il maggiore. Ed Egli », Cristo, « disse loro: " I re dei Gentili dominano su di loro, e quelli che hanno potere su di essi sono detti benefattori " ». (Ma in Matteo questa clausola suona così: « E quelli che sono più grandi esercitano il potere sovra di essi »). « Ma voi non fate così; ed anzi chiunque è il maggiore tra voi, divenga il minore, colui che è il capo, divenga come colui che serve. Ma chiunque vuole esser il più grande tra voi, sarà il vostro ministro. E colui che vuol essere il primo tra voi sarà il vostro servo; così come il Figlio dell'uomo non è venuto qui ad esser servito ma a servire », cioè, ad esser servo nel regno temporale, non signore o governante, mentre era primo nel ministero spirituale e non un servo tra gli apostoli. E questo passo è così commentato da Origene: « Sapete che i prìncipi dei Gentili li signoreggiano, cioè, non contenti di reggere soltanto i loro sudditi, tentano di dominarli con la violenza », ossia, se è necessario, con il loro potere coattivo. « Ma ciò non accadrà tra voi che siete miei; poiché come tutte le cose carnali sono sottoposte a necessità e le spirituali alla volontà, anche il governo di coloro che sono governanti spirituali », cioè, prelati, « dev'esser fondato non sul timore ma sull'amore » [59]. E il Crisostomo, tra le altre, scrive anche queste parole che fanno al nostro proposito: « I governanti mondani esistono per dominare coloro che sono loro soggetti, per gettarli in schiavitù e spogliarli dei loro beni (aggiungi, naturalmente, se hanno demeritato) e per servirsi di loro se occorre fino alla morte per la propria utilità e gloria (cioè per la gloria e l'utilità del governo). Ma i governanti (cioè i prelati) della Chiesa esistono per servire i loro inferiori e per amministrare loro tutto ciò che hanno ricevuto da Cristo, e per trascurare il proprio utile e favorire quello degli altri, e per non rifiutare nemmeno di

57. *Matth.*, XX, 25-28.
58. *Luc.*, XXII, 24-27.
59. *Catena Aurea*, XI, p. 234. Si noti che Marsilio si serve del testo di Origene in un senso ben diverso da quello voluto dall'autore.

morire per la salvezza dei loro inferiori. Non è dunque né giusto né utile che la Chiesa desideri il primato mondano. Quale uomo saggio desidererebbe infatti di sottoporsi spontaneamente ad una servitù e a un pericolo così grande, come quello di esser responsabile per tutta la Chiesa? Soltanto chi non teme il giudizio di Dio ed abusa del suo primato ecclesiastico per scopi secolari, sì da mutarlo in un primato secolare » [60].

Perché dunque mai i sacerdoti dovrebbero intromettersi nei giudizi secolari coattivi? Essi non debbono infatti dominare temporalmente ma servire, secondo l'ammaestramento e l'esempio di Cristo. Onde dice Gerolamo: « Infine Egli », cioè Cristo, « propone il suo proprio esempio, perché nel caso che essi », cioè gli Apostoli, « non rispettino le sue parole, possano almeno arrossire dei loro atti » perché dominano temporalmente [61]. Ed Origene, sempre commentando quel passo, « E a dare la loro anima per la redenzione di molti » [62], scrive così: « I governanti della Chiesa debbono dunque imitare Cristo che si lascia avvicinare da tutti, parla alle donne, impone le mani ai fanciulli, e lava i piedi ai suoi discepoli, sì che anch'essi facciano lo stesso con i loro fratelli. Ma noi (e qui parla dei prelati del suo tempo) siamo diventati capaci di superare la superbia dei governanti mondani, e senza comprendere o addirittura disprezzando il comando di Cristo, chiediamo, come dei re, armi violente e terribili » [63].

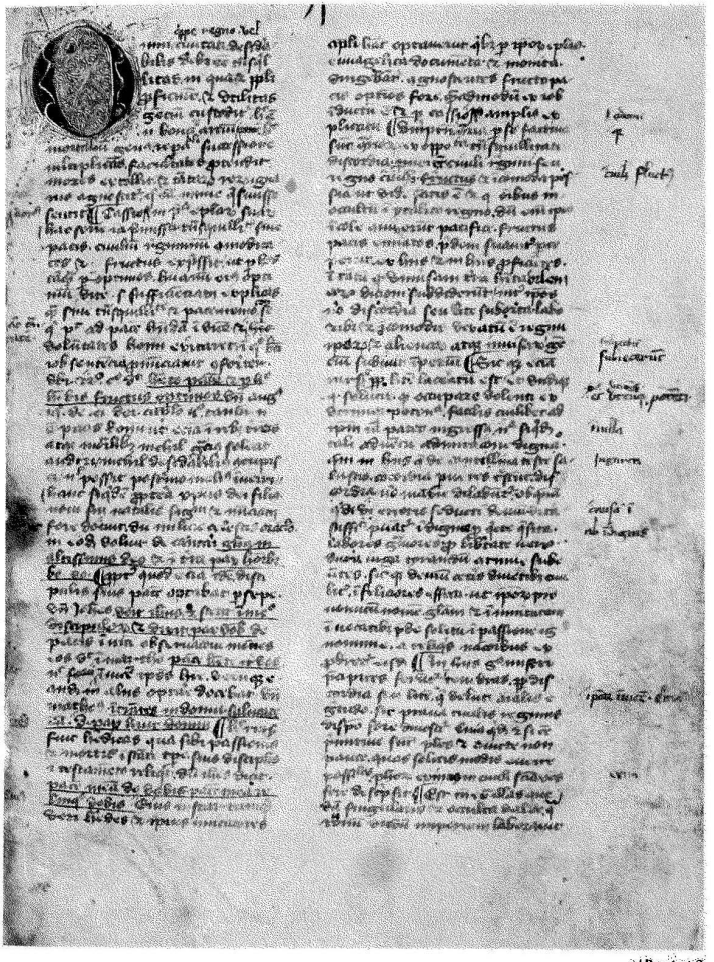
Bisogna dunque ammonire i prelati che agire così significa ignorare o disprezzare il comando di Cristo; ed è appunto quello che dobbiamo fare in questo trattato, mostrando quale sia l'autorità a loro conveniente. Ma se rifiuteranno di

60. Ivi, XI, p. 234. Come nota A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 125, n. 56, l'aggiunta marsiliana « se lo demeritano » muta sostanzialmente la portata e il significato delle parole del Crisostomo.

61. Ivi, XI, pp. 234 segg. L'aggiunta *temporaliter dominari* (« dominare temporalmente ») che Marsilio appone al testo di Gerolamo, muta completamente il significato del discorso. Anche in questo caso Marsilio usa con la massima libertà le parole dei Padri per servirsene nella sua polemica contro il potere temporale ecclesiastico.

62. *Matth.*, XX, 28.

63. *Catena Aurea*, XI, p. 234.



(*Rampazzi*)

La prima carta del *Defensor Pacis*
(Torino, Biblioteca Reale, cod. *Varia* 121, carta 1)

emendarsi, allora i governanti secolari dovranno costringerli ed obbligarli a farlo perché non si corrompano anche i costumi degli altri cristiani. Questo dicono i commenti a quel passo di Matteo. E Basilio [64], commentando Luca [65], scrive: « Coloro che comandano debbono offrire il loro servizio carnale, secondo l'esempio di Cristo che lavò i piedi ai suoi discepoli ».

Disse infatti Cristo: « I re dei Gentili dominano su di loro, ma voi », cioè, gli Apostoli, « non fate così ». Dunque Cristo, re dei re e signore dei signori, non diede loro affatto il potere di esercitare i giudizi secolari che spettano ai governanti, né di esercitare la potestà coattiva nei riguardi di qualcuno; ma anzi lo vietò loro apertamente quando disse: « Ma voi non fate così ». E, conseguentemente, questo principio vale anche per i successori degli Apostoli, vescovi o sacerdoti.

La stessa cosa disse, del resto, anche san Bernardo a papa Eugenio nel *De consideratione*, libro II, capitolo IV, discutendo le parole di Cristo che abbiamo citato: « I re dei Gentili dominano su di essi », ecc. Perché Bernardo afferma, tra l'altro, che: « L'Apostolo », cioè, Pietro, « lasciò solo quello che possedeva, ossia, come ho già detto, la sua cura amorevole della Chiesa. O forse lasciò un potere? Ascolta quel che egli dice parlando del clero " non per dominare su quelli che vi sono toccati in sorte, ma per essere invece d'esempio al vostro gregge ". E perché tu non pensi che parlasse in tal modo solo per umiltà e non in verità, ecco la voce del Signore nell'Evangelo: " I re dei Gentili dominano su di loro, e coloro che hanno il potere sopra di essi sono detti benefattori ". E aggiunge: " Ma voi non fate così ", e quindi vieta chiaramente agli Apostoli d'esercitare il potere. Va dunque, se lo osi, e usurpa l'apostolato se sei signore, o il dominio se sei un apostolo. Ti è assolutamente proibito di possederli entrambi; e se li vuoi avere insieme li perderai tutti e due. Ma non credere di essere escluso dal numero di coloro dei quali Dio si lamenta con queste parole: " Essi

64. Ivi, XII, p. 229.
65. *Luc.*, XXII, 24-27.

hanno regnato, ma non per me; sono stati principi, ma io non li ho riconosciuti" »[66].

Dev'esser dunque evidente a tutti, sia per le verità evangeliche che abbiamo citate, sia per le loro interpretazioni dei Santi e dottori ortodossi, che Cristo volle sottrarsi, tanto con le parole che con le opere, ad ogni atto di potere, di governo, di giudizio o di autorità mondana e coattiva, e che volle invece essere sottomesso ai governanti e poteri secolari nella loro giurisdizione coattiva.

CAPITOLO V. – *Verità canoniche dette dagli Apostoli e relative interpretazioni dei Santi e dottori che mostrano evidentemente quanto abbiamo già affermato nel capitolo precedente.*

1. – Ci resta ancora da mostrare che tale fu anche la opinione e la dottrina dei più illustri discepoli di Cristo e, in primo luogo, di Paolo, il quale, nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo II, ammoniva chi aveva ordinato vescovo o prete a non mischiarsi negli affari mondani. Dice infatti l'Apostolo: « Nessuno soldato di Dio, s'immischi negli affari mondani »[1]. E qui la glossa di Ambrogio così commenta: « Nessuno che sia soldato di Dio nelle cose spirituali può occuparsi di qualsiasi affare mondano, perché Dio non può esser diviso da due opposti servitori, così come nessun uomo può servire a due padroni »[2]. E Ambrogio dice appunto « qualsiasi », senza fare alcuna eccezione. Ora, siccome l'ufficio più secolare è appunto il governo o l'esercizio del giudizio coattivo sulle contese umane – poiché è appunto questo giudizio che ordina e regola tutti gli uffici secolari o gli atti umani di natura civile, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso[3] – l'Apostolo insegna che chi vuole servire Dio,

66. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De consideratione*, lib. II, 6, § 10, 11 (PL, CLXXXII, 748 B. C.) (Le citazioni sono da *1 Petri*, V, 3, e da *Osea*, VIII, 4).

1. *2 Tim.*, II, 4.
2. Nei *Collectanea* di Pietro Lombardo (PL, CXCII, 367 D).
3. Cfr. prima, I discorso, cap. XV (specialmente pp. 201-02).

amministrando i beni spirituali, come deve fare ogni vescovo o prete, deve tenersi lontano da tale ufficio.

2. – Che tale sia stata, come s'è già detto, l'opinione dell'Apostolo, lo mostra chiaramente questo testo della *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, ove egli dice: «Se dunque avrete da giudicare sulle cose di questo mondo, istituitene giudici coloro che sono meno stimati nella Chiesa»[4]. Qui l'Apostolo parlava a tutti i fedeli e, cioè, alla Chiesa propriamente detta, secondo l'ultimo significato di questa parola. E queste parole dell'Apostolo sono spiegate nel modo seguente dalla glossa secondo Ambrogio ed Agostino: «Quando avete da giudicare di cose di questo mondo costituitene giudici coloro che sono meno stimati, cioè uomini che siano saggi, ma che abbiano un minor merito», cioè, dei preti e dei dottori del Vangelo. E la glossa ci dà anche la ragione per cui le contese mondane non debbono essere affidate ai ministri del Vangelo: «Gli Apostoli nelle loro peregrinazioni non avevano modo di occuparsi di tali cose. E dunque l'Apostolo volle che questi affari fossero giudicati da uomini saggi, fedeli e santi che restavano fermi nei loro luoghi e non da coloro che viaggiavano qua e là per propagare l'Evangelio»[5]. La glossa secondo Gregorio, *In Moralibus*, assegna però un'altra ragione, e, secondo me, interpreta rettamente l'intenzione dell'Apostolo. Perché debbono esser destinati a esercitare i giudizi secolari degli uomini «meno stimati» e non i vescovi o i sacerdoti?, si domanda Gregorio. «Perché trattino gli affari mondani quegli uomini che hanno avuto la sapienza delle cose esteriori», cioè, degli atti secolari o civili. «Ma coloro che hanno avuto invece dei doni spirituali non debbono immischiarsi nelle cose mondane, sì che non essendo costretti a disporre di beni inferiori, possano essere capaci di amministrare dei beni superiori»[6]. È dunque

4. *1 Cor.*, VI, 4.

5. *Collectanea* (PL, CXCI, 1577 B e C). Il testo di Ambrogio corre fino alla parola «merito», il séguito è invece di Agostino.

6. GREGORIO MAGNO, *Moralia in librum Job*, libro XIX, 25 (PL,

chiaro che l'opinione degli Apostoli e dei Santi, riguardo all'ufficio che Paolo ha vietato ai sacerdoti, è la stessa che noi abbiamo già espresso. Ed anche Bernardo, nell'esporre questa stessa idea, così scrive nel suo trattato a papa Eugenio, *De consideratione*, libro I, capitolo V, rivolgendosi al vescovo romano e a tutti gli altri vescovi: « Il vostro potere riguarda quindi i peccati e non i beni temporali; per quelli e non per questi voi avete ricevuto le chiavi del cielo; e quindi voi dovete escluderne coloro che peccano, non coloro che posseggono. Perché dovete sapere », egli dice, « che il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati sulla terra. Perché volete usare la vostra falce su di un raccolto altrui? ». E aggiunge, ancora, poco oltre: « Quale dignità e potere ti sembra dunque maggiore: quello di rimettere i peccati o di dividere i possessi? Questi beni infimi e terreni hanno già i propri giudici, i re e i prìncipi della terra. Perché volete invadere il campo altrui? Perché volete usare la vostra falce sulle messi altrui? » [7]. Non è dunque ufficio del sacerdote, giudicare, con giudizio coattivo, gli atti contenziosi temporali o carnali; e quindi, se i vescovi o sacerdoti si occupano di tali cose, « invadono il campo altrui », cioè, disturbano un ufficio che spetta ad altri « ed usano la loro falce su di un raccolto altrui ». L'Apostolo volle invece che giudicassero con giudizio coattivo coloro che non sono ordinati al ministero del Vangelo, e coloro che hanno avuto la scienza dei beni esteriori e, cioè, degli atti civili. Ora, poiché nessun colpevole è sottratto a quei giudici, è evidente che sia i sacerdoti che i non sacerdoti sono soggetti al giudizio coercitivo dei governanti.

3. – E qui dobbiamo notare attentamente che l'Apostolo, scrivendo a tutti i Corinzi, come risulta dalla formula di saluto, e parlando dei « meno stimati » nella Chiesa – che, secondo l'interpretazione delle glosse sono dei laici – non

LXXVI, 125 C) citato anche da PIETRO LOMBARDO in *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1577 C e D).

7. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De consideratione*, lib. I, capp. 6, 7 (PL, CLXXXII, 736 A e B).

dice: io affido ai « meno stimati », e a nessun altro, il potere di giudicare le contese secolari che sorgeranno tra voi, e che non lascia qualcuno in sua vece con l'incarico di giudicare tali contese o di creare tali giudici. Ora, egli l'avrebbe certamente fatto, o avrebbe dovuto farlo, se fosse stata cosa pertinente al suo ufficio ed alla sua autorità, come fece appunto nel caso dei sacerdoti e dei vescovi. Poiché egli li designò nella comunità dei fedeli, e, inoltre, come appare dalla *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e dalla *Epistola a Tito*, capitolo I [8], li incaricò di ordinare altri sacerdoti. Dice infatti a Tito: « Per questo io ti ho lasciato a Creta, affinché tu corregga quello che ancora difetta » e, cioè, come dice la glossa « i mali nei peccatori, e promuova il bene » e perché « tu istituisca dei preti in ogni città, come ti ho ordinato ». Ma quando parla dei giudici secolari, che debbono essere scelti da un'elezione umana, secondo il modo da noi indicato nel capitolo XV del I discorso [9], l'Apostolo dice: « Istituite », rivolgendosi appunto a tutti i fedeli, perché questa autorità appartiene loro; e non lo dice rivolgendosi, al singolare, a qualche vescovo o sacerdote, né ordina, ma anzi proibisce che gli affari mondani siano giudicati dai vescovi o dai preti. Per questo Bernardo, commentando questo passo, dice: « Odi cosa ne pensa l'Apostolo. " Non v'è dunque tra voi un uomo saggio che sia capace di giudicare il suo fratello? ". E aggiunge: " Io parlo per vostra vergogna. Fate giudici coloro che sono meno stimati nella Chiesa ". Così, secondo l'Apostolo, tu, uomo apostolico, usurpi un ufficio inferiore e disprezzabile. E perciò l'Apostolo – che era pure anch'egli un vescovo – ammoniva un altro vescovo: " Nessun soldato di Dio deve immischiarsi negli affari mondani ". (E Bernardo continua): Credi forse che questi tempi continuerebbero se tu, agli uomini che si combattono per una eredità terrena e che richiedono il tuo giudizio, rispondessi con le parole di Dio: O Uomini, chi mi ha fatto giudice sopra di voi? Come ti giudicherebbero? E che

8. *1 Tim.*, III, e *Titus*, I, 5, e *Glossa interlin. ad loc.*
9. Cfr. prima, I discorso, cap. XV (specialmente pp. 194-95).

direbbe quest'uomo indotto e ignorante – tu non conosci il tuo primato, disonori la tua somma e preminente sede, abbassi la tua dignità apostolica? ». Ma io credo che coloro che parlassero in tale modo non riuscirebbero mai a mostrare dove e quando uno degli Apostoli abbia giudicato altri uomini o diviso delle terre o fissato dei confini. Io leggo invece nella Sacra Scrittura che gli Apostoli dovettero anch'essi esser giudicati, ma non che essi sedessero a giudicare gli altri. Forse anche questo potrà accadere in futuro, ma certo non è mai accaduto nel passato. O forse diminuisce davvero la sua dignità quel servo che non vuol essere superiore al suo padrone, quel discepolo che non vuol essere superiore a colui che lo ha inviato, o quel figlio che non vuol trasgredire i limiti posti dai padri? Ora il Maestro e Signore dice: " Chi mi ha fatto giudice? " E sarà dunque motivo di vergogna per il suo servo e discepolo, se non giudicherà tutti gli uomini? ».

Bernardo, dunque, dice che è indegno del successore degli Apostoli usurpare le funzioni di giudice. E aggiunge ancora: « Non mi sembra che giudichi rettamente chi crede cosa indegna che gli Apostoli e gli uomini apostolici non giudichino gli affari mondani, dal momento che ad essi è stata data l'autorità per giudicare di cose più grandi. Ma perché coloro che giudicheranno anche gli angeli ed i loro beni celesti, non dovrebbero disprezzare quest'autorità di giudicare dei minimi beni umani? » [10].

4. – Il santo Apostolo vuole, inoltre, che tutti gli uomini, vescovi, sacerdoti o diaconi, siano sottoposti indifferentemente e senza alcuna eccezione al giudizio coercitivo dei giudici o governanti secolari, e che non si deve resistere a costoro se non quando ci ordinano di fare qualcosa contraria alla salute eterna. E per questo, nel capitolo XIII della *Epistola ai Romani*: « Ogni anima » – egli dice – « sia sottoposta alle autorità più alte, perché non v'è autorità se non

10. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De consideratione* cit., libro I, 6, 7 (PL, CLXXXII, 735 C, 736 A).

da Dio; e i poteri che esistono sono ordinati da Dio. Chiunque resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; e quelli che resisteranno si attireranno la sua pena. I governanti non atterriscono infatti coloro che compiono degli atti buoni, ma solo chi compie atti cattivi. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa quel che è bene e sarai lodato da essa; poiché l'autorità è ministra di Dio per il tuo bene. Ma se avrai agito male, temi; perché il principe non porta la spada invano; egli è infatti ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Per questo è necessario esser soggetti, non solo per timore della punizione, ma per motivo di coscienza. Questa è appunto la ragione per cui voi pagate loro i tributi: perché essi sono ministri di Dio, che lo servono anche in questo. Pagate a tutti quel che dovete: il tributo a chi dovete il tributo, la gabella a chi dovete la gabella, il timore a chi dovete il timore, e l'onore a chi dovete l'onore » [11].

Voglio citar qui quanto dice a proposito di queste memorabili parole la glossa secondo i dottori e i Santi, poiché le affermazioni dell'Apostolo e dei glossatori dimostrano evidentemente che il nostro assunto è vero e che nessun uomo sano di mente può dubitare della sua verità dopo tale lettura. Dice appunto l'Apostolo: « Ogni anima », senza escluderne alcuna [12]. E qui la glossa, condotta principalmente sulle parole di Agostino, ma, in parte, anche su quelle di Ambrogio, afferma: « E qui invita all'umiltà. Perché alcuni pensavano che i padroni cattivi e soprattutto quelli infedeli, non dovessero dominare i fedeli; e che se fossero invece buoni e fedeli dovessero essere uguali agli altri buoni e fedeli. Ma l'Apostolo scaccia appunto questa superbia dalla nostra parte superiore, cioè dall'anima, indicando con questa parola tutto l'uomo. Cos'è infatti " ogni anima " se non " ogni uomo "? Come se egli dicesse: " Tutto ciò che ho detto dev'essere fatto, e se anche voi siete così perfetti nel

11. *Rom.*, XIII, 1-7.

12. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 130, n. 12 pone in rilievo l'affinità di questa argomentazione con un testo del *Tractatus Eboracensis*, IV (in MGH, *Libelli de Lite*, III, 670) ove leggiamo: « *Si ergo " omnis ", nec sacerdos excipitur* ».

corpo di Cristo, pure ogni anima dev'essere sottomessa ", cioè, " ogni uomo sia suddito ". E servendomi di questa parola " anima " io voglio appunto indicare che voi non dovete esser soggetti solo col corpo ma anche con la volontà. Ogni anima sia dunque soggetta, sì che l'uomo serva anche con la sua volontà i poteri secolari, buoni o malvagi, cioè, i re, prìncipi, tribuni, centurioni, ed altri simili » [13].

Ecco dunque cosa vuol dire l'Apostolo quando parla di «autorità superiori», cioè, dei governanti secolari. E la glossa aggiunge: « Poiché se chi governa è buono, è colui che ti nutrisce; e se è malvagio, è il tuo tentatore. E tu accetta volentieri il suo nutrimento, e lasciati provare dalla tentazione. Sii dunque come l'oro, e considera questo mondo come la fornace dell'orafo. Ogni anima sia dunque soggetta ai poteri superiori proprio in ciò per cui sono superiori, cioè nelle cose mondane; e te ne dà ragione quando li dice " più alte ", cioè perché sono tali. Le parole: " Non v'è infatti ", provano inoltre che essi devono esser sottomessi proprio in questo modo; poiché ogni potere viene da Dio. Ma " ciò che viene da Dio è sempre ordinato da Dio ", e quindi, se il potere è stato ordinato da Dio, anche chi lo detiene è stato ordinato da Dio. " E così chi resiste all'autorità, resiste alla volontà di Dio ". Appunto per questo Egli dice di ubbidire, poiché la ragione per cui essi debbono farlo è che non esiste autorità posseduta da un uomo, buono o cattivo che sia, la quale non sia stata data da Dio. Il Signore disse infatti a Pilato: " Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse stato dato dal Cielo " » [14].

La medesima opinione ripete poi anche Bernardo nella lettera all'arcivescovo di Sens: « Nessuno ebbe certo una funzione più secolare di quella di Pilato, dinanzi al quale però fu giudicato il Signore. " Non avresti nessun potere sopra di me – disse il Signore – se non ti fosse stato dato dal Cielo ". Cristo provava dunque già sulla sua persona, ed affermava nel suo stesso caso, ciò che Egli disse poi a tutta

13. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1503 D - 1504 A e B).
14. Ivi.

la Chiesa, parlando per bocca degli Apostoli: " non v'è potere che non venga da Dio " e " chiunque resiste all'autorità resiste alla volontà divina " ». E poco oltre Bernardo aggiunge: « Poiché Cristo affermava che il potere esercitato dal governatore romano sopra di lui era stato ordinato dal Cielo »[15]. Ed ecco quanto segue nella glossa: « Tutto ciò che viene da Dio è stato ordinato da Dio, ossia, è disposto razionalmente da lui. Perciò chi resiste, con la forza o con l'astuzia, a chi detiene il potere in quelle cose che appartengono alla sua autorità, ossia, come il tributo od altre cose del genere, " resiste alla volontà divina ", cioè, a chi detiene il potere per volere di Dio; e quindi non agisce secondo l'ordinamento divino. Ora, questo è evidente nei riguardi dell'autorità buona, perché Dio l'ha razionalmente autorizzata, ma si può riconoscerlo per vero anche nel caso dell'autorità malvagia, giacché per opera sua i buoni vengono purificati dai loro peccati, i malvagi sono puniti, e finisce anch'essa col cadere in rovina. E nota che con questa parola " autorità " s'intende qui talvolta lo stesso potere che è dato da Dio, e, talvolta, l'uomo che lo detiene; cosa questa che il lettore accurato deve distinguere. " Ma chiunque resiste all'autorità ", come per dire: chiunque resiste all'autorità, resiste alla volontà divina. E ciò è così grave che coloro che resistono sono dannati. Perciò nessuno deve resistere (il che vuol dire che " non uno " e " non alcuno " deve resistere), e deve invece sottomettersi. Ma se chi detiene il potere ci ordinerà di far qualcosa che non dobbiamo, non si terrà conto giustamente della sua autorità per timore di un'autorità maggiore. Del resto si guardi a come procedono le cose mondane. Si deve forse eseguire l'ordine del sovrintendente, se quest'ordine è contrario alla volontà del proconsole? E se il proconsole ci ordina una cosa e l'imperatore un'altra, v'è forse dubbio che non si debba far conto dell'ordine del proconsole per ubbidire all'ordine dell'imperatore? Se dunque l'imperatore

15. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De moribus et officio episcoporum*, cap. 9 (PL, CLXXXII, 832 BC).

ci darà un ordine e Dio un altro, noi non dovremo tenere conto del suo ordine ma ubbidire a Dio »[16].

Agostino non ha detto, dunque: « se l'imperatore ti dà un ordine e il vescovo o il papa un altro », come avrebbe dovuto dire se il papa avesse avuto un superiore ordine di giurisdizione. Ma volle intendere soltanto che, se l'imperatore ci avesse dato un ordine che contrastasse con la legge della salvezza eterna, che è l'immediato precetto di Dio, non lo si doveva ubbidire in questo comando; e, se il Papa ci dà invece un ordine secondo questa legge, cioè, la legge divina (sebbene egli non possa né debba costringere nessuno in questo mondo a seguirla), si deve ubbidire piuttosto a lui che non all'imperatore che ci ordina qualcosa contraria alla legge divina. Però quando il papa ci ordina qualcosa secondo le sue « decretali », non gli si deve affatto ubbidire, nel caso che ciò sia in contrasto con il comando dell'imperatore o della sua legge, com'è qui evidente e come verrà mostrato ancor più chiaramente nel capitolo IX di questo discorso[17].

E quindi la glossa continua: « Sono dannati meritatamente. Poiché i principi buoni o malvagi " non sono il terrore di chi fa bene ma di chi fa il male ", cioè, non debbono essere temuti da coloro che agiscono bene ma da coloro che agiscono male. Se il governante è buono non colpisce, ma anzi ama chi agisce bene; e se è malvagio non nuoce al buono ma anzi lo purifica. Il malvagio però deve temerlo, perché i governanti sono stati istituiti appunto per punire i malvagi. Per " governanti ", l'Apostolo intende infatti coloro che sono stati creati per correggere la vita umana e salvarla dalle avversità, e che recano l'immagine di Dio, affinché tutti gli altri siano sottomessi ad un solo. " Vuoi dunque "; egli intende che i governanti atterriscono i malvagi. " Vuoi dunque non temere l'autorità ", sia essa buona o cattiva? " Fa ciò che è bene ", e non avrai da temere, " anzi sarai lodato da essa ", anche se è malvagia, perché in questo caso

16. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1504 D - 1505). (Il testo è tolto dal *De natura boni* di Agostino).

17. Cfr. cap. IX, 6-10 (pp. 348-52).

aumenterà la tua gloria. Se l'autorità è giusta " sarai lodato da essa ", appunto perché ti loderà, ma se è malvagia " sarai lodato da essa ", non perché ti lodi veramente, ma perché ti offre l'occasione di esser lodato, e, dunque, anche in questo caso " sarai lodato da essa ". " Poiché è ministra di Dio nel bene ", cioè, ti farà del bene, tanto se sarà buona o malvagia, perché o ti prova, o ti è data da Dio per il tuo bene, per difendere te e le tue cose. È dunque evidente che i governanti ci sono stati dati da Dio perché non sia fatto del male ai buoni. " Ma se " significa che non debbono essere temuti dai buoni; " ma se avrai agito male abbi timore "; e, infatti, v'è ragione di temere perché " egli porta la spada ", cioè, possiede il potere giudiziario, " non senza causa ", ma per punire i malvagi. E l'Apostolo lo spiega dicendo: " Poiché egli è il ministro di Dio ", ossia, punisce in luogo di Dio. Io dico che il principe è " vendicatore dell'ira di Dio ", ossia per vendicare l'offesa recata a Dio, o per mostrare che verrà la vendetta di Dio, perché questa punizione cade più gravemente su coloro che persistono nel male. Dico che egli è vendicatore " contro chi agisce male ", cioè per correggerlo e punirlo, perché è ministro di Dio. " Siate dunque sottomessi a lui ", come per dire che dovete esser sottomessi per necessità o di necessità, ossia siate sottomessi ad un ordine che è necessario; e " non solo ", per evitare " l'ira " del governante o di Dio, ma anche per ragione di coscienza, e perché sia pura la vostra mente, ubbidendo a chi è stato mandato da Dio », ossia, a colui che così governa per volere divino. « È vero che tutti i fedeli in quanto tali, sono uno solo nel Cristo, nella cui fede non esiste distinzione tra Giudei e Greci, padroni e servi; ma nei loro rapporti umani v'è sempre questa differenza e gli Apostoli ci ordinano appunto di osservare quest'ordine nel cammino della nostra vita. Altri infatti sono i princìpi che osserviamo nell'unità della fede, senza alcuna distinzione, altri quelli che osserviamo nell'ordine di questa vita, quasi in via, per tema che il nome e la dottrina del Signore non siano bestemmiati. " Perciò dunque ", è una prova di questa sottomissione, cioè, la ragione per cui dovete esser sottomessi, giacché proprio per mostrare questa

sottomissione " voi pagate i tributi ", che è segno di sottomissione. E l'Apostolo non dice: " date " i tributi, ma invece " pagate ", come se li daste a chi ve li ripagherà, perché i governanti ve li ripagano difendendovi, quando combattono per la patria o rendono giudizio. " Pagate i tributi ", dico, " servendo " Dio " anche in questo ", cioè, voi ubbidite a Dio quando pagate loro il tributo. E, invero, voi servite proprio Dio; perché i governanti sono ministri di Dio, istituiti per premiare i buoni e punire i malvagi. Oppure così: " perché essi sono ministri di Dio ", e quindi, voi dovete pagare i tributi, perché " essi sono ministri di Dio " e " vi servono ", quando difendono la patria, " in questa stessa cosa ", ossia, per questo, cioè in ragione del vostro tributo, essi vi servono nella difesa della patria, e perché sono ministri di Dio » [18].

5. – Sul fondamento di queste parole dell'Apostolo e dei commenti dei Santi che abbiamo citati, chi non vuole bestemmiare il nome e la dottrina del Signore quasi – che questa fosse ingiusta e predicasse contro le leggi civili – deve dunque affermare senza alcun dubbio (come dice a questo proposito la glossa secondo Agostino alla *Epistola a Timoteo*, capitolo VI [19]) che tutti gli uomini, qualunque sia il loro stato o condizione, debbono esser soggetti nella persona e nella proprietà alla giurisdizione dei governanti secolari ed ubbidir loro in tutto quanto non contrasta con la legge della salute eterna, e specialmente quando ciò sia secondo le leggi umane e le consuetudini oneste ed approvate. Di questi governanti parla appunto evidentemente l'Apostolo quando dice: « Ogni anima sia soggetta » e che « non portano invano la spada », e tutte le altre cose che egli scrive di loro, sia a proposito della difesa della patria che del pagamento dei tributi, secondo quanto dice il commento dei Santi. Ma l'Apostolo non l'ha certo mai detto parlando di qualche

18. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1505 C - 1506). (Secondo AGOSTINO, *loc. cit.*).
19. *1 Tim.*, VI, 1.

vescovo o prete. Infatti i governanti ai quali dobbiamo ubbidire nella loro giurisdizione coercitiva, sono coloro che debbono difendere la patria con la loro forza armata, cosa questa che non è certo conveniente per un vescovo o per un prete. Per questo sant'Ambrogio, nella seconda lettera a Valentiniano, intitolata *ad Plebem*: «Potrò piangere», dice, «dolermi o gemere; contro le armi e le milizie dei Goti, le mie lacrime sono le mie armi perché queste sono le difese del sacerdote; io non posso né debbo resistere in modo diverso»[20]. Inoltre quei governanti ai quali dobbiamo ubbidire possono essere anche infedeli, come dice la glossa; ma i vescovi non sono né possono essere infedeli. È dunque evidente per tutti che l'Apostolo non parlava dei vescovi o dei preti, ma invece dei re e dei principi, secondo quanto dice appunto Agostino. E l'Apostolo non esclude nessuno da questa sottomissione, perché egli dice: «ogni anima». Se dunque, chi resiste a questo potere, anche malvagio o infedele, si procura la dannazione eterna, quanto non attireranno maggiormente sopra di sé l'indignazione di Dio onnipotente, dei suoi apostoli Pietro e Paolo, coloro che senza curarsi di questo insegnamento di Dio e dei suoi apostoli hanno molestato e molestano già da tempo i re ed i principi fedeli e specialmente ed in modo inescusabile, il Re dei Romani? I governanti «sono ministri di Dio», dice l'Apostolo; ma non ha detto «sono nostri ministri» o di Pietro o di qualche altro apostolo; e quindi essi non sono sottoposti al giudizio coattivo di nessun vescovo o prete, ma anzi è piuttosto vero l'opposto. Ciò è stato anche affermato dalla glossa secondo Agostino, laddove dice: «Se dunque l'imperatore ci darà un ordine, e Dio un altro» ecc., senza nominare affatto un vescovo, arcivescovo o patriarca che abbia tale giurisdizione; il che egli avrebbe fatto e dovuto fare, se Cristo, «re dei re e signore dei signori» avesse concesso loro una tale autorità sopra l'imperatore, qual è quella di cui essi favoleggiano nei loro decretali. E questi decretali, a dire il vero, sono soltanto delle disposizioni

20. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 2 (PL, XVI, 1050 [864])

oligarchiche, che i fedeli cristiani non sono affatto tenuti ad osservare in quanto tali, come noi abbiamo dimostrato nel capitolo XII del I discorso[21], e come sarà mostrato più chiaramente nei capitoli seguenti.

6. – Con questo non vogliamo però dire che non sia dovuta riverenza ed ubbidienza a un pastore o dottore ecclesiastico, in quelle materie di cui ci comanda e c'insegna l'osservanza secondo la legge evangelica; ma questa riverenza ed ubbidienza non gli è dovuta in caso diverso o addirittura contro alla legge, come è ben chiaro nel capitolo XXIII di Matteo[22] e nella relativa glossa di Gerolamo[23]. Tuttavia egli non può mai né deve affatto costringere gli uomini a tale ossequio in questo modo, con la minaccia di pene o punizioni nella persona o nella proprietà; poiché non leggiamo che questa autorità di coercire e di governare in questo mondo gli sia stata concessa dalla Sacra Scrittura, ma anzi che gli è stata proibita con un ammaestramento e comando, come appare evidente da quanto abbiamo detto in questo capitolo e nel precedente. Poiché tale autorità è concessa in questo mondo solo dalle leggi e dai legislatori umani; e diverrebbe inutile se venisse concessa anche al vescovo o al prete per costringere gli uomini ad osservare i precetti della legge divina. Se costoro fossero costretti, la loro ubbidienza non gioverebbe affatto alla loro salvezza eterna. E tale è appunto l'opinione dell'Apostolo, quando dice, nella *II Epistola ai Corinzi*, capitolo I: « Io chiamo Dio a testimone sulla mia anima, che io non sono più tornato a Corinto solo per risparmiarvi; non perché noi esercitiamo un dominio sopra la vostra fede, ma cooperiamo alla vostra allegrezza; poiché nella fede state saldi »[24]. E qui la glossa secondo Ambrogio: « Io invoco Dio a testimone, non solo

21. Cfr. I discorso, cap. XII, p. 168, e II discorso, cap. XXVIII, 29, (p. 698).
22. *Matth.*, XXIII, 3.
23. Cfr. *Glossa ordinaria, ad loc.* (Gerolamo) e *Catena Aurea*, XI, p. 259 (Crisostomo).
24. *2 Cor.*, I, 23.

contro il mio corpo ma anche 'su', cioè, contro 'la mia anima', se io mento in ciò che dico: 'che io non sono più tornato a Corinto', cioè, dopo che vi ho lasciato. Ed ho fatto così 'per risparmiarvi', ossia, per non contristare molti di voi coi miei rimproveri; e Paolo appunto li risparmiò affinché quei rimproveri non li inducessero a ribellarsi più violentemente. Egli vuole dunque che prima si calmino; e appunto per questo, e non per debolezza o calcolo carnale, non ha fatto quanto egli aveva pure stabilito. Perché un uomo spirituale si astiene da quanto aveva già stabilito quando medita di far qualcosa che sia più benefico per la salvezza. E affinché i Corinzi non si indignino, come farebbero contro un padrone, appunto perché egli aveva detto 'non sono più tornato per risparmiarvi', aggiunge sùbito: non dico 'risparmiarvi', perché 'noi esercitiamo un dominio sulla vostra fede', ossia, perché la vostra fede che è volontaria, debba subire un dominio e una coazione di cui non avete bisogno; ma io dico piuttosto 'perché vi aiutiamo', se volete cooperare, a raggiungere la vostra 'allegrezza' eterna, ossia, la gioia della vostra purificazione, di cui gioiscono coloro che vengono purificati. E giustamente ho detto 'sulla vostra fede', poiché 'voi state saldi per la fede' che agisce per elezione e non per coercizione»[25].

La stessa interpretazione delle parole dell'Apostolo è pure data ed espressa chiaramente da san Giovanni Crisostomo, nel suo libro dei *Dialoghi*, intitolato anche *Sulla dignità sacerdotale*, dove, nel libro II, capitolo III, dopo aver citato l'Apostolo: «Non esercitiamo un dominio sulla vostra fede, ma cooperiamo, ecc.», scrive: «Coloro che sono giudici esteriori», cioè, giudici secolari, «quando hanno sottoposto al loro giudizio i perversi, mostrano un grandissimo potere su di essi e li costringono, contro la loro volontà, ad abbandonare la loro precedente malvagità. Ma nella Chiesa bisogna che ognuno si volga al bene, non costretto, ma volontariamente, perché non ci è stata concessa dalle leggi un'autorità che ci permetta di allontanare gli uomini dai

25. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 16 D - 17 A).

peccati per il potere della nostra sentenza ». E san Giovanni parla qui in nome di tutti i sacerdoti, quando presenta questa prima ragione e, cioè, che essi non possono costringere mai nessuno siccome non posseggono, in questo mondo, l'autorità coercitiva nei riguardi di nessun uomo, perché tale autorità non era stata loro concessa « dalle leggi », cioè, da un legislatore in quei tempi e in quei luoghi o province. Ma egli porta anche un'altra ragione quando aggiunge: « Né se ci fosse stata data », ossia, una tale autorità, « noi avremmo », cioè noi vescovi e preti, « l'occasione di esercitare un tale potere, dal momento che il nostro Dio », ossia Cristo, « ricompenserà solo coloro che non si sono allontanati dal peccato per necessità », e, cioè, perché costretti dalla violenza, « ma di propria, spontanea volontà »[25].

7. – Con queste considerazioni non vogliamo però dire che sia male usare la forza nei riguardi degli eretici o di coloro che sono infedeli in modo diverso, ma che il potere di farlo, se pure è lecito, spetta soltanto al legislatore umano.

Il possesso del potere coercitivo non è infatti cosa che convenga al vescovo o al sacerdote; i quali, anzi, come tutti gli altri, debbono in questo stare subordinati ai giudici secolari, nel modo che abbiamo già detto. Onde l'Apostolo dice nuovamente, nella *I Epistola a Timoteo,* capitolo II: « Raccomando, adunque, prima di tutto, che si facciano preghiere, suppliche, intercessioni e ringraziamenti per tutti gli uomini, per i re e tutti coloro che sono in autorità, affinché meniamo una vita quieta e tranquilla »[27]. E qui la glossa spiega: « Rivolgendo queste parole a Timoteo, Egli offre nella sua persona un esempio universale per tutta la Chiesa »[28]. La glossa secondo Agostino aggiunge: « " Per tutti gli uomini ", ossia per gli uomini di ogni genere, e specialmente " per i re ", anche se sono malvagi, e " per tutti

26. Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio,* libro II, cap. 3 (PG, XLVIII, 634, c. 3).

27. *1 Tim.*, II, 1-2.

28. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 335 D - 336 A), testo citato da Haimo.

coloro che sono in autorità ", come i duchi, i conti, anche se sono malvagi »[29]. E si noti che né l'Apostolo né Agostino accennano a un vescovo o a un prete, come se fossero tra coloro che « sono in autorità » e godono di un tale potere giudiziario, ma nominano soltanto dei governanti secolari[30]. « Ma egli », cioè l'Apostolo, – dice Agostino – « dà ragione del perché desìderi che si preghi per i re e per gli uomini che sono in autorità, anche quando sono malvagi, in quanto dice che ciò giova per " condurre una vita quieta ", priva di persecuzioni; e " tranquilla ", cioè senza inquietudine »[31]. Ecco dunque la testimonianza in favore di quanto abbiamo detto nell'ultimo capitolo del I discorso[32], cioè che la causa la quale crea e conserva la tranquillità è l'azione debita e non impedita del governante. Ed Agostino aggiunge delle parole che fanno esattamente al nostro proposito: « Per questo l'Apostolo ammonisce la Chiesa a pregare per i re e per tutti coloro che sono in autorità, ispirato da quello stesso spirito che ispirò Geremia[33] quando inviò un'epistola ai Giudei di Babilonia affinché pregassero per la vita del re Nabucodonosor, per quella dei suoi figli e per la pace dello Stato, dicendo: " perché nella loro pace sarà anche la vostra pace ". Ma questo significava allegoricamente che la Chiesa con tutti i suoi Santi che sono cittadini della Gerusalemme celeste doveva pure servire sotto i re di questo mondo. E perciò l'Apostolo ammonisce la Chiesa a pregare per loro affinché conduciamo una vita tranquilla »[34].

Ecco dunque dimostrato fuor d'ogni dubbio, che era opinione tanto dell'Apostolo quanto di Agostino che la

29. Ivi, p. 336 C e D, testo citato da Agostino.

30. In base al principio, fondamentale per tutta la sua dottrina, che la legge divina in questo mondo non ha nessun potere coercitivo (e quindi non è una « legge » in stretto senso, ma piuttosto una « dottrina »), Marsilio ritiene che qualsiasi genere o tipo di potere giudiziario sia di esclusiva pertinenza dei governanti e giudici mondani e che l'autorità ecclesiastica, in quanto tale, non debba né possa procedere neppure alla punizione « coercitiva » di coloro che hanno peccato contro la fede.

31. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 335 D - 336 A).

32. Cfr. I discorso, cap. XIX, 3 (p. 236).

33. *Ier.*, XXIX, 7.

34. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 337 A), testo tratto da Agostino.

Chiesa, ossia tutti i fedeli di Cristo debbono sottomettersi ai governanti secolari e specialmente a quelli che sono fedeli, ed ubbidire a quei loro comandi che non sono contrari alla legge della salute eterna. Ma se l'Apostolo avesse ritenuto che i vescovi o preti dovessero governare e giudicare gli uomini nelle persone e nelle proprietà con un giudizio coattivo, in questa vita e secondo lo stato della vita terrena, avrebbe detto a Timoteo, che aveva ordinato vescovo: « Io esorto a... pregare per tutti i re e i vescovi che sono in autorità ».

8. – Inoltre, nella *Epistola a Tito*, capitolo III, l'Apostolo diceva ancor più chiaramente: « Ammonisci coloro », cioè quelli ai quali tu predichi, « di star soggetti ai prìncipi ed alle autorità » [35]. Né l'Apostolo disse: « Ammonisci soltanto i secolari », oppure: « ammoniscili a stare sottomessi a noi ed ai prìncipi ». L'Apostolo ben sapeva che né lui né gli altri vescovi o preti dovevano governare o giudicare gli altri con giudizio contenzioso sugli affari secolari; ma anzi egli li aveva esclusi da ogni affare mondano, e non solo dal potere, ma anche dalla facoltà di giudicarli, allorché aveva detto nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo II: « Nessun soldato di Dio s'immischi negli affari mondani ». Onde Ambrogio scrive: « " Ammoniscili ", quasi volesse dire " Sebbene tu abbia un potere spirituale " », cioè il diritto di disporre dei beni spirituali, « pure " ammoniscili che stiano sottomessi ai prìncipi ", cioè ai re, ai duchi, " ed alle autorità minori ", perché " la religione cristiana non priva nessuno del suo diritto " » [36]. Ambrogio lo dice perché l'Apostolo volle ed insegnò che i fedeli stessero sottomessi anche ai signori infedeli e malvagi, così come dice nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo ultimo: « Tutti coloro che sono sotto il giogo servile », ecc. [37]. E a questo proposito la glossa secondo Agostino spiega: « Bisogna sapere che taluni predicavano che la libertà è comune a tutti in Cristo, il che è vero certamente nei riguardi della

35. *Tit.*, III, 1.
36. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 392 C).
37. *1 Tim.*, VI, 1.

libertà spirituale, ma non è vero nei riguardi della libertà carnale, come essi, invece, intendevano. Per questo l'Apostolo parla contro di loro ed ordina ai servi di restare sottomessi ai loro padroni. I servi cristiani non debbono chiedere, come si dice sia uso presso gli Ebrei, di servire solo per sei anni e di esser lasciati poi liberi gratuitamente [38]; perché ciò è detto solo in senso mistico. E l'Apostolo spiega anche la ragione per cui ha dato questo ordine, dicendo: " Per timore che venga bestemmiato il nome di Dio ", mescolandolo a cose che non gli appartengono e anche perché la " dottrina " cristiana non predichi ingiustamente e contro le leggi » (cioè, le leggi civili) [39].

Come dunque, e con che coscienza secondo Dio, un sacerdote, chiunque sia, vorrà sciogliere i sudditi dal giuramento che li lega ai governanti fedeli? Perché questa è un'eresia manifesta, come si vedrà più compiutamente nei capitoli seguenti [40]. Disse infatti l'Apostolo: « Ammoniscili di stare sottomessi ai prìncipi », ma non disse soltanto che i laici dovevano stare sottomessi, e non fece invece alcuna distinzione, perché, secondo lui, « ogni anima » è « soggetta » ad essi nel loro giudizio coattivo o contenzioso. E se questo non è vero dimmi a quale proposito egli ha detto: « Ogni anima sia soggetta » ecc. Perché se le anime avessero dovuto esser soggette, anche sotto questo rispetto, a Timoteo o a Tito, avrebbe detto inutilmente: « Ammoniscili », ecc. E inoltre, se volle ammonire solo alcuni cristiani a sottomettersi ai poteri secolari, escludendone invece altri, avrebbe davvero parlato in un modo per niente chiaro, dal momento che nel suo discorso non stabilisce questa distinzione, che nessuno potrebbe certo trovare nei suoi scritti, ma bensì proprio l'opposto. Poiché egli ha detto: « Ogni anima sia soggetta », ecc.; e dunque l'Apostolo avrebbe parlato in modo improprio e falso, se alcuni cristiani fossero esenti

38. Cfr. *Exod.*, XXI, 2.
39. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 357 C).
40. Cfr. II discorso, cap. VI, 13; cap. XXVI, 13-16 (pp. 323, 622-29).

da questa soggezione. Ma questo non possiamo neppure pensarlo.

Conforme a questa dottrina fu anche l'opinione e la dottrina dell'apostolo san Pietro, nella sua *I Epistola canonica*, capitolo II, ove dice: « State sottomessi per Dio ad ogni creatura umana », ossia, che sia investita di autorità. E che egli intenda parlare dei governanti risulta chiaramente dagli esempi che egli adduce sùbito dopo: « Sia al re che domina su tutti gli altri, sia ai capi che sono mandati da lui per punire i malfattori e per compensare coloro che agiscono bene: perché così è la volontà di Dio »[41]. Non ho citato la glossa dei Santi a proposito di questo testo, perché tutto ciò che essi dicono è già contenuto nella glossa che abbiamo citata a proposito del capitolo XIII della *Epistola ai Romani*. Ecco dunque che san Pietro e san Paolo sono d'accordo nel dire che i re e i duchi sono mandati da Dio « per castigare i malfattori », cioè per prender vendetta su di essi in questo mondo con la forza coattiva; ma né questi apostoli né i Santi che commentano le loro parole, hanno mai detto che i vescovi o i preti fossero stati destinati anch'essi a questo còmpito, ma anzi, se mai, proprio l'opposto, come fu dimostrato chiaramente dalle parole del Crisostomo già citate. Ora, poiché nel caso di tutti quei delitti che abbiamo enumerati nel capitolo II di questo discorso[42], i colpevoli potevano essere ugualmente preti o laici, ne segue necessariamente che anche i preti debbono essere sottoposti al giudizio coattivo dei re, dei duchi e di tutti gli altri governanti mondani, i quali, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso[43], dévono essere stabiliti dall'autorità del legislatore umano. Perché, come dice san Pietro, Dio ha mandato questi governanti « per punire i malfattori e per lodare i buoni », perché « così », e cioè, che essi siano ubbiditi, « è la volontà di Dio ».

41. *1 Petri*, II, 13-15.
42. Cfr. cap. II, 7 (p. 259).
43. Cfr. I discorso, cap. XV (specialmente pp. 194-95).

9. – Tale verità è poi nuovamente confermata dalle parole e dall'esempio manifesti che san Paolo ci ha offerto con il suo stesso comportamento. Leggiamo infatti negli *Atti*, capitolo XXV, che egli rifiutando il giudizio coattivo dei sacerdoti, dice apertamente: « Io mi appello a Cesare », e, ancora: « Io sono qui dinanzi al tribunale di Cesare, ove io debbo esser giudicato »; e dice appunto la glossa interlineare: « perché questo è il luogo del giudizio » [44]. Perciò, rifiutando di sottostare al giudizio dei sacerdoti, Paolo riconobbe di esser soggetto alla giurisdizione coattiva di Cesare. Ma non si deve credere che l'Apostolo dicesse « ove debbo esser giudicato », cioè dinanzi a Cesare, per timore della morte, perché aveva già deciso e scelto di morire per la verità, com'è chiaro da un passo degli *Atti*, capitolo XXI: « Perché io sono pronto non solo ad esser legato, ma anche a morire a Gerusalemme nel nome del nostro Signore Gesù Cristo » [45]. Chi dunque sarà così insensato da credere che l'Apostolo per prolungarsi la vita, commettesse con queste parole una colpa così grande come quella di assoggettare, con il suo esempio, e la sua dottrina, tutta la dignità sacerdotale alla giurisdizione dei governanti secolari, se l'avesse ritenuto indebito e sconveniente? Certo sarebbe stato meglio per lui non esser mai salito a Gerusalemme, dal momento che non vi era costretto, piuttosto che salirvi e mentire contro sé stesso ed il prossimo. Ma siccome non si può neppure pensare ad una tale eventualità è dunque chiaro che egli pensava nello stesso modo in cui ha parlato, imitando anche in ciò il suo Maestro di cui non volle mai esser superiore. Cristo riconobbe infatti come suo giudice mondano non solo Cesare, ma anche il suo vicario Pilato, quando disse, nel capitolo XIX di Giovanni: « Non avresti alcun potere sopra di me se non ti fosse stato dato dal Cielo » [46], cioè senza il supremo ordine di Dio, come diceva Agostino nella sua glossa alla *Epistola ai Romani*, capitolo XIII: « perché nessun uomo, buono o

44. *Acta*, XXV, 10, e *Glossa interlinearis, ad loc.*
45. *Acta*, XXI, 13.
46. *Ioan.*, XIX, 11.

cattivo, possiede l'autorità se non gli è stata data da Dio »[47]. Ma ciò è stato spiegato in modo più compiuto da Bernardo nella sua lettera all'Arcivescovo di Sens, che abbiamo già citata al paragrafo 4.

10. – Poiché dunque la legge divina non ha mai concesso a nessun vescovo una giurisdizione o potere coattivo nei riguardi di nessun altro uomo, ma anzi gliela ha negata con il suo comando e consiglio – come abbiamo chiaramente mostrato in questo capitolo e nel precedente – e poiché questo potere non può neppure esser posseduto da nessun vescovo o prete per successione ereditaria, ne segue necessariamente che essi sono sottomessi in questo ai giudici secolari, come ci è apparso ben chiaro dalle parole degli apostoli Pietro e Paolo e degli altri Santi, e come si può dedurre mediante un ragionamento dimostrativo da quanto abbiamo già detto nei capitoli XV e XVII del I discorso[48]. Del resto, nessun vescovo o papa possiede neppure una giurisdizione coercitiva in questo mondo nei riguardi di qualche prete o laico, se questa autorità non gli è stata concessa da un legislatore umano che ha sempre il potere di revocarla quando intervenga una causa ragionevole. E determinare se questa causa sia intervenuta, è cosa che spetta appunto assolutamente allo stesso legislatore[49], specialmente nelle comunità di fedeli.

Crediamo dunque di aver dimostrato in modo evidente che secondo le verità evangeliche, le testimonianze eterne, e secondo le interpretazioni o esposizioni dei Santi e di altri dottori ortodossi della fede cristiana, Cristo rinunziò al governo ed alla giurisdizione coercitiva in questo mondo su qualsiasi altro uomo, che la vietò con il suo consiglio o comandò ai suoi Apostoli ed ai loro successori, che volle

47. *Rom.*, XIII, 1.

48. Cfr. I discorso, capp. XV e XVII (specialmente pp. 194-95; 222).

49. Marsilio riserva dunque unicamente al legislatore mondano l'autorità di decidere se i sacerdoti possano esercitare una giurisdizione coercitiva limitata e fissare i limiti di estensione e di tempo entro i quali questa giurisdizione può essere svolta.

essere egli stesso sottoposto insieme agli Apostoli alla giurisdizione coattiva dei governanti secolari, e che Egli ed i suoi primi apostoli, Pietro e Paolo, insegnarono con la parola e con gli atti ad osservare questo principio.

CAPITOLO VI. – *Sull'autorità sacerdotale delle chiavi, e che genere di potere abbiano il sacerdote o il vescovo nei riguardi della scomunica.*

1. – Dopo quanto abbiamo detto si deve ora mostrare quale potere e autorità e che genere di giudizio, Cristo abbia voluto concedere, ed abbia concesso di fatto, agli stessi Apostoli ed ai loro successori, in virtù delle parole della Sacra Scrittura. Tra i testi che hanno maggiore attinenza a questo problema, sono certamente quelle parole che Cristo rivolse a Pietro, in Matteo, capitolo XVI, ove dice: « Ti darò le chiavi del Regno dei cieli »[1]; ma anche le parole che Cristo rivolse a tutti gli Apostoli, in Matteo, capitolo XVIII, e Giovanni, capitolo XX: « Io vi dico in verità che tutto ciò che avrete legato sulla terra sarà legato anche in Cielo » e « tutto ciò che avrete sciolto in terra sarà sciolto anche in cielo »[2] e « a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi », ecc.[3]. Poiché è proprio da queste parole che ha avuto origine quell'opinione e quel titolo di pienezza di potere che si attribuisce il vescovo romano.

2. – Perché si abbia più chiaro il senso ed il significato di queste parole, bisogna però ricordarsi di alcune affermazioni che abbiamo già fatto nell'ultimo capitolo del I discorso[4], ossia, che Cristo, vero Dio e vero uomo, « venne in questo mondo a portare testimonianza per la verità » – come dice Giovanni, capitolo XVIII[5] – e cioè per la verità di

1. *Matth.*, XVI, 19.
2. *Matth.*, XVIII, 18.
3. *Ioan.*, XX, 23.
4. Cfr. I discorso, cap. XIX, 4 (p. 237).
5. *Ioan.*, XVIII, 37.

quanto dobbiamo credere, fare ed evitare per l'eterna salute del genere umano. Questa verità Egli l'insegnò con le sue parole e la mostrò con il suo esempio e infine la lasciò scritta per mezzo degli evangelisti e degli Apostoli, affinché, anche in sua assenza e in assenza degli Apostoli, potessimo pur sempre dirigerci in ciò che è necessario per la salute eterna. Tale fu dunque l'ufficio che Egli affidò agli Apostoli ed ai loro successori, quando, dopo la sua resurrezione, Egli disse loro, come ultimo ammonimento, nel capitolo XVIII di Matteo: « Andate dunque, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quello che vi ho comandato » [6]. In verità, mediante l'amministrazione del battesimo, che volle fosse amministrato agli Apostoli, Cristo fece loro comprendere come dovessero amministrare gli altri sacramenti istituiti da lui per l'eterna salute degli uomini. E tra questi è il sacramento della penitenza che toglie all'anima la colpa attuale, veniale e mortale, e ristabilisce in essa la grazia di Dio corrotta dalla colpa, senza la quale, come vuole Dio, anche le opere umane meritorie non gioverebbero alla vita eterna. Onde leggiamo, nel capitolo VI della *Epistola ai Romani*: « La grazia di Dio è la vita eterna » [7].

3. – Ministri di questo sacramento, come di tutti gli altri, sono appunto i preti in quanto successori degli Apostoli di Cristo; e le parole della Scrittura già citate provano che a tutti questi preti è stato dato, nella persona di Pietro e degli altri Apostoli, il « potere delle chiavi » o di conferire il sacramento della penitenza, oppure, che è lo stesso, il potere di sciogliere o legare gli uomini ai peccati. Gerolamo, commentando le parole di Matteo, capitolo XVI, « E ti darò le chiavi del regno dei Cieli », scrive così: « Lo stesso potere di giudicare è posseduto anche dagli altri Apostoli, ai quali egli disse, dopo la resurrezione: " Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete,

6. *Matth.*, XXVIII, 19-20.
7. *Rom.*, VI, 23.

saranno ritenuti". E lo possiede anche ogni Chiesa nei suoi preti o vescovi; ma Pietro lo ricevette in modo particolare, sì che tutti debbono intendere che chiunque si sia separato dalle unità e comunità della fede, non può né essere assolto dai suoi peccati né entrare in cielo »[8]. E Gerolamo disse proprio: « dall'unità della fede » e non dall'unità con Pietro e col vescovo romano, poiché alcuni di questi vescovi potevano diventare eretici o pervertirsi in altro modo, come è avvenuto di fatto. Questa potestà giudiziaria è appunto, come dicono sempre commentando lo stesso passo, Gerolamo e Agostino, « l'autorità delle chiavi ». Ed anzi, proprio a questo proposito Agostino afferma che « Le chiavi sono il sapere ed il poter discernere chi siano quelli che il sacerdote ritiene degni di essere ricevuti nel regno dei Cieli e chi gli indegni che debbono esserne esclusi »[9]. In che modo il sacerdote abbia accettare o escludere dal regno dei cieli sarà chiarito poi in séguito; e quindi apparirà ugualmente chiaro quale e quanta sia l'autorità delle chiavi che Cristo ha concesso a Pietro ed ai suoi Apostoli.

4. – Ma ora bisogna notare per prima cosa che la colpa si è generata nell'anima di chi pecca mortalmente e che così viene corrotta la grazia divina che le era stata concessa. Per causa di questa colpa il peccatore è obbligato a pagare il debito della dannazione eterna nella vita futura. Ma se persiste in questa colpa viene separato dalla comunità dei fedeli anche in questa vita, mediante una certa forma di punizione usata tra i fedeli di Cristo e chiamata « scomunica ». Dobbiamo però avvertire che il peccatore, se si pente del suo delitto e ne fa confessione al sacerdote – ed entrambi questi atti, sia considerati insieme che separatamente, sono chiamati appunto « penitenza » – ottiene un triplice beneficio: il primo è quello di esser mondato dalla colpa e di esser

8. *Glossa ordinaria, ad Matth.*, XVI, 19; e cfr. PIETRO LOMBARDO' *Sententiarum liber IV*, dist. 9, cap. III (PL, CXCII, 890) e TOMMASO D'AQUINO, *Catena Aurea*, XI, p. 199.

9. *Glossa ordinaria, ad loc.* Cfr. anche PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. III (PL, CXCII, 885).

restaurato nella grazia divina; il secondo, di venire assolto dalla pena della dannazione eterna alla quale era stato costretto dalla sua colpa; e, infine, di riconciliarsi con la Chiesa, ossia di esser ricongiunto alla comunità dei fedeli. Sciogliere il colpevole dalla sua colpa e dalla dannazione eterna, oppure legarvelo, significa appunto amministrare il sacramento della penitenza; e tutto ciò dev'esser fatto per mezzo del potere delle chiavi concesso al sacerdote e nel modo che diremo sùbito.

5. – Dopo queste premesse entriamo in argomento e secondo l'opinione di Pietro Lombardo, o piuttosto della Sacra Scrittura e dei Santi, in base alla cui autorità egli parla nel libro IV, distinzione XVIII delle *Sentenze* [10], e secondo anche l'intenzione di Riccardo di san Vittore espressa nel suo libretto intitolato *De clavium sacerdotalium potestate* [11], diciamo chè, per ricevere la vera penitenza, cioè il sacramento della penitenza, occorre, prima di tutto, la contrizione interiore del peccatore, ossia il pentimento del peccato commesso. In secondo luogo, si esige poi il proposito e l'atto di confessare il peccato, rivelandolo ed esprimendolo con le nostre parole ad un sacerdote, se è possibile trovarlo. Ma se questi non è presente, basta che il peccatore pentito o contrito abbia il fermo proposito di confessare la colpa ad un sacerdote, appena ne avrà l'occasione.

6. – Con ciò s'intende dire dunque che in un peccatore veramente penitente, e, cioè, che sia contrito ed abbia il proposito di confessarsi, Dio solo agisce prima della confessione e di ogni atto del sacerdote. Questi atti divini sono appunto l'espulsione della colpa dall'anima, la restaurazione della grazia e la remissione del debito della dannazione eterna. Che tutto questo possa compierlo solo Cristo, il Maestro delle *Sentenze* lo prova nel suo libro IV, distinzio-

10. Pietro Lombardo, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, *De remissione sacerdotis* (PL, CXCII, 885-889).

11. Riccardo di san Vittore, *De potestate ligandi et solvendi* (PL, CXCVI, 1159-1178).

ne XVIII, capitolo IV [12], fondandosi sull'autorità della Sacra Scrittura e dei Santi. E prima di ogni altra autorità egli si serve di quella del Salmista, laddove dice, parlando in persona di Dio: « Io solo distruggo l'iniquità ed i peccati del mio popolo » [13]. Quindi si serve dell'autorità di Ambrogio, che dice: « La parola di Dio cancella i peccati, e il sacerdote è il giudice. Il sacerdote adempie al suo ufficio ma non esercita i diritti di alcuna potestà » [14]. E Ambrogio dice ancora la medesima cosa: « Rimette i peccati solo colui che è morto per i nostri peccati » [15]. E poi lo prova, in modo ancor più evidente, giovandosi di quel detto di Agostino: « Nessuno toglie i peccati, se non Cristo che è l'agnello che toglie i peccati del mondo » [16]. Che Dio lo faccia ancor prima di ogni atto del sacerdote, Pietro Lombardo lo deduce dalle parole con cui Agostino commenta il passo del salmista: « Coloro i cui peccati sono rimessi » [17]. « Con queste parole » – dice infatti il Maestro – « è mostrato in modo evidente che Dio stesso assolve il penitente dal suo debito di pena; e l'assolve quando lo illumina interiormente ispirandogli la vera contrizione del cuore. Questa considerazione è, del resto, suffragata anche dalla ragione e dall'autorità, perché nessuno si pente del suo peccato ed ha il cuore contrito se non ha carità. Ma chi ha carità è degno di vita. Nessuno però può essere, al tempo stesso, degno di vita e di morte; e perciò il peccatore pentito non è più legato al debito della pena eterna. Egli ha infatti cessato d'esser figlio dell'ira quando ha cominciato ad amare ed a pentirsi; e perciò è ormai liberato dall'ira che non grava mai su chi crede in Cristo ma solo su chi non vi crede. Sicché il peccatore non viene liberato dall'ira eterna per opera del sacerdote cui si confessa, ma ne è stato liberato da Dio stesso, solo perché

12. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. IV (PL, CXCII, 886).
13. *Is.*, XLIII, 25.
14. Citazione di Ambrogio ripresa da PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. IV (PL, CXCII, 886).
15. Nuova citazione del medesimo passo del Lombardo.
16. Citazione di Agostino tratta dal medesimo passo del Lombardo.
17. *Ps.*, XXXII, 1.

ha detto: " mi confesserò ". Dio solo monda l'uomo interiormente dalla macchia del peccato e lo libera dal debito della pena eterna ». E qui il Maestro recita l'autorità del salmista e dei Santi che abbiamo già citate, e quindi aggiunge, come conclusione: « Queste ed altre numerose testimonianze c'insegnano che Dio solo toglie i peccati. E come li cancella ad alcuni, così invece ritiene i peccati degli altri » [18].

7. – Iddio esige dunque – come abbiamo già detto – che il penitente abbia il proposito di confessare i suoi peccati al sacerdote, appena ne abbia l'opportunità, come dice appunto il Maestro, nel libro IV, distinzione XVII, capitolo IV, quando si domanda: « se basti confessare i peccati soltanto a Dio » [19] e stabilisce, in base all'autorità della Sacra Scrittura, che ciò non è sufficiente ove vi sia stata la possibilità di trovare un sacerdote. Ma se non si è data questa possibilità, basta essersi confessati soltanto a Dio, purché si sia sempre avuto il fermo proposito di confessarsi al sacerdote appena se ne abbia l'opportunità. La stessa opinione è espressa, d'accordo col Maestro delle *Sentenze*, anche da Riccardo di San Vittore, nel libretto già citato, e dalla discussione che ne ha condotto nei diversi capitoli, si conclude appunto che « Dio toglie la colpa dall'animo del vero penitente, ossia da chi è contrito del suo peccato, e lo libera del debito della pena eterna, ancor prima che il sacerdote abbia compiuto qualsiasi atto di ministero, sotto la condizione però che il penitente debba poi confessare la sua colpa ad un sacerdote, appena ne abbia l'opportunità ». Questa condizione è quella che il Maestro ha detto « fermo proposito » [20] di confessare la colpa quando si abbia disponibile un sacerdote. E il Maestro afferma nuovamente la medesima opinione, a mo' di conclusione, nello stesso libro IV, distinzione XVIII, capitoli V e VI, rispondendo a un ragionevole

18. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. IV (PL, CXCII, 886 e 887).

19. Ivi, libro IV, dist. 17, cap. IV (PL, CXCII, 881).

20. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De potestate ligandi et solvendi*, capp. VI-VIII (PL, CXCVI, 1163-1165).

quesito, che può esser ragione di dubbio: a che serva cioè l'atto del sacerdote nella penitenza, se Dio stesso, prima di ogni atto di ministero da parte del sacerdote, toglie da solo la colpa e scioglie il peccatore dal debito della dannazione eterna. Disse, infatti, il Maestro: «Su questo punto v'è una grande diversità d'opinioni», perché gli sembrava che i Santi e i dottori dissentissero tra loro, benché non dissentano sulla verità; «e che si deve pensare? Dobbiamo pensare e dire che Dio solo cancella e ritiene i peccati. Però ha attribuito alla Chiesa», e, cioè, ai sacerdoti che son detti «la Chiesa» secondo uno dei sensi di questo nome, come abbiamo mostrato nel capitolo II di questo discorso [21], «l'autorità di legare e di sciogliere. Ma Egli lega e scioglie in un modo diverso da quello in cui lega e scioglie la Chiesa, cioè, i sacerdoti. Dio cancella infatti da solo il peccato, in quanto monda l'anima dalla sua macchia interiore e la libera dal debito della dannazione eterna; ma non ha concesso questo potere ai sacerdoti, ai quali ha però dato il potere di sciogliere e di legare, cioè, di mostrare quali sono gli uomini liberi e quali legati» [22]. In questo passo il Maestro stabilisce perché occorra nella penitenza l'ufficio o ministero del sacerdote, e così lo spiega: «E infatti il Signore restituì da solo la salute al lebbroso e quindi lo inviò dai sacerdoti che con il loro giudizio dovevano dichiarare che il lebbroso era mondo. E volle che i suoi discepoli sciogliessero dalle bende Lazzaro che era già stato resuscitato, perché se pure è stato sciolto dal peccato al cospetto di Dio, un uomo non è però ancora sciolto al cospetto, cioè nella considerazione, della Chiesa, se non viene dichiarato tale dal giudizio del sacerdote. Il sacerdote della Chiesa opera dunque e giudica nello sciogliere dai peccati o nel ritenerli, allo stesso titolo con cui i sacerdoti della legge giudicavano coloro che erano stati contaminati dalla lebbra, che significa appunto il peccato» [23].

21. Cfr. cap. II (specialmente pp. 253-55).
22. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, capp. V-VI PL, CXCII, 887).
23. Ivi, cap. VI (PL, CXCII, 887).

Questa stessa opinione è ripetuta da Pietro Lombardo, nella chiusa del capitolo VI e confermata dall'autorità di Gerolamo. Commentando il passo del capitolo XVI di Matteo: « Ed io ti darò le chiavi del regno dei Cieli », Gerolamo dice infatti: « I sacerdoti dell'Evangelio hanno lo stesso diritto e lo stesso ufficio che i sacerdoti della legge avevano un tempo nei riguardi dei lebbrosi. Essi dunque rimettono o ritengono i peccati quando giudicano e mostrano che sono stati rimessi o ritenuti da Dio ». E ancora: « Nel Levitico si ordina ai lebbrosi di mostrarsi ai sacerdoti, che non li rendono lebbrosi o sani, ma distinguono quelli che sono mondi e quelli che sono contaminati »[24]. Per questa ragione, dunque, l'ufficio del sacerdote è necessario per la penitenza, e, cioè, perché essi dichiarino al cospetto della Chiesa chi sono quelli cui Dio ha rimesso i peccati e quelli ai quali invece li ha ritenuti[25].

8. – V'è però – come pensano lo stesso Maestro e Riccardo di san Vittore[26] – anche qualche altro atto che Dio compie nel peccatore unitamente al ministero del sacerdote, e cioè, la commutazione della pena temporale del Purgatorio che quel peccatore doveva subire per la sua colpa, anche se penitente o confesso, in una penitenza mondana, come il digiuno, l'orazione, l'elemosina, il pellegrinaggio, o altre cose simili. Da questo punto di vista il sacerdote esercita certamente dei diritti di potere. E perciò, nella distinzione XVIII, capitolo VII, il Maestro afferma: « V'è poi anche un altro modo di sciogliere e di legare mediante una certa soddisfa-

24. Ivi.

25. L'interpretazione che Marsilio dà ai testi di Pietro Lombardo è completamente diversa da quella dei maggiori commentatori precedenti che avevano sempre insistito nell'attribuire alla funzione del sacerdote nel sacramento dell'Eucarestia un significato positivo attivo ed essenziale per la remissione dei peccati (cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREA, in *Sententiarum liber IV*, dist. 18, pars I, a. 2, qu. 2 ad I; TOMMASO D'AQUINO, in *Sententiarum liber IV*, dist. 18, qu. 1, a. 3, quaestiunc. 1 ad 1; GIOVANNI DUNS SCOTO, *Opus Oxon.*, lib. IV, dist. 19, qu. 1). Marsilio riduce invece la funzione del sacerdote ad un puro atto completamente passivo e sostanzialmente esterno all'essenza del sacramento.

26. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De potestate ligandi et solvendi*, capp. 8, 24 (PL, CXCVI, 1165, 1176).

zione della penitenza, perché con questa stessa imposizione dimostrano che questi uomini sono stati sciolti dal peccato, siccome non s'impone mai di soddisfare ad una penitenza se non a chi sia considerato dal sacerdote come vero penitente; ma questa soddisfazione non può essere imposta a nessun altro, e appunto con questo il sacerdote giudica che i peccati di costoro sono stati ritenuti da Dio»[27]. Inoltre il sacerdote commuta la pena del Purgatorio, che doveva esser scontata dal peccatore, in qualche altra penitenza di questo mondo, e così riconcilia il peccatore con la Chiesa, cioè con la comunione dei fedeli; ed in questo egli esercita similmente il suo potere nei riguardi del peccatore, ma soltanto se avrà agito discrezionalmente. Onde dice il Maestro, nel passo che abbiamo citato: «I sacerdoti " legano " anche quando impongono a chi si confessa di soddisfare la penitenza, e " sciolgono " quando rimettono qualche peccato in virtù di questa penitenza o ammettono i fedeli purgati per mezzo di questa penitenza, alla comunione dei sacramenti. Questo modo, di " sciogliere e legare ", è stato già distinto da papa Leone; ed è proprio in questo senso che diciamo che i sacerdoti rimettono o ritengono i peccati. Perciò Agostino ha detto nel passo che abbiamo citato: " A coloro cui essi rimettono i peccati, li rimette anche Dio ", ecc. Perché essi adempiono a un'opera di giustizia nei riguardi dei peccatori quando li " legano " con una pena giusta, ed un'opera di misericordia quando li liberano da una parte di questa pena o li riammettono alla comunione dei sacramenti; e non possono compiere nessun'altra opera nei loro riguardi»[28].

Risulta quindi chiaramente che il vescovo romano non può sciogliere i penitenti dalla colpa o dalla pena secondo i loro giusti meriti, più di quanto non possa farlo qualunque altro prete.

9. – Le autorità dei Santi che abbiamo citato e quelle del Maestro delle *Sentenze* e di Riccardo di san Vittore, ci

27. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. VII (PL, CXCII, 888).
28. Ivi.

mostrano chiaramente che solo Dio rimette al colpevole veramente pentito la colpa e il debito della pena eterna senza che sia intervenuto o intervenga insieme, così come noi abbiamo già mostrato, l'opera del sacerdote. Ma di questo principio io voglio dare anche una dimostrazione infallibile secondo la Sacra Scrittura e le parole dei Santi e dei dottori. Dio solo non può ignorare chi siano coloro ai quali dev'esser rimesso il peccato e coloro ai quali dev'essere invece ritenuto; poiché solo chi non è mai affetto da un'inclinazione perversa, non giudica mai ingiustamente nessuno. Ora, né la Chiesa né il sacerdote – chiunque egli sia, e anche se si trattasse del vescovo romano – rientrano in questo caso. Ognuno di loro può infatti talvolta errare o esser mosso da una inclinazione perversa, o addirittura fare tutte e due queste cose insieme; e quindi se a chi è veramente pentito con il dovuto proposito ed ha fatto seguire al proposito un atto di confessione, non venisse rimesso il peccato o il debito della pena eterna, unicamente perché il sacerdote vi si rifiuta per ignoranza, malizia o entrambe le ragioni, il fedele sarebbe perduto per sempre, e insieme a lui, andrebbe pure perduta la promessa evangelica del Cristo, il quale affermò che avrebbe dato ai buoni il premio della vita eterna ed ai malvagi i supplizi della Geenna. Inoltre, supponiamo, come avviene pure frequentemente, che un peccatore, il quale abbia confessato solo falsamente e in modo indebito i suoi peccati, per ignoranza o malizia del sacerdote, o per entrambe queste ragioni, abbia ottenuto l'assoluzione e la benedizione; e che invece un altro peccatore, pur avendo confessato i suoi peccati in modo sufficiente e debito, per ignoranza o malizia del sacerdote, oppure per entrambe queste ragioni, non abbia ottenuto l'assoluzione dai peccati e la benedizione; ebbene: forse che in questo caso sono stati davvero rimessi i peccati del primo peccatore e ritenuti quelli del secondo[29]? Noi

29. Anche questo argomento marsiliano si distacca nettamente dalla precedente tradizione dei commentatori delle *Sentenze*, i quali avevano sempre sottolineato che la possibilità di errare da parte del sacerdote non impugnava la fondamentale validità della sua funzione di confessore (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Sententiarum, liber IV*, dist. 18, qu. 1, a. 3, quaestiunc. 4; e DUNS SCOTO, *Opus Oxon.*, lib. IV, dist. 19, qu. 1).

dobbiamo pensare fermamente e senza alcun dubbio, che ciò non potrebbe affatto accadere. E difatti il Crisostomo, commentando il passo di Giovanni, capitolo XX, « Ricevete lo Spirito Santo, e coloro ai quali rimetterete i peccati », ecc., dice: « Né il sacerdote, né l'angelo o l'arcangelo possono far niente in ciò che è stato dato da Dio. Il sacerdote dà, è vero, la sua benedizione e l'imposizione delle mani; perché non è giusto che coloro che vengono alla fede siano danneggiati dalla malizia di un altro uomo che mistifica i simboli della nostra salute »[30]. E ancora, commentando le parole di Matteo, capitolo XVI: « E ti darò le chiavi del regno dei Cieli», ecc., Gerolamo scrive nello stesso senso: « Alcuni che non comprendono il senso di queste parole, assumono una certa alterigia da Farisei, e si credono padroni di poter condannare gli innocenti e perdonare i colpevoli, ma al cospetto di Dio non viene considerata la sentenza del sacerdote, ma la vita degli accusati »[31]. E a proposito di queste parole il Maestro delle *Sentenze* aggiunge, nella distinzione XVIII, capitolo VI, anche questa notevole affermazione: « E così viene mostrato chiaramente che Dio non segue (sempre) il giudizio della Chiesa, la quale giudica talvolta con malizia e con ignoranza »[32], e dicendo « la Chiesa » egli intende i sacerdoti che ne fanno parte. E ancora, nel capitolo VIII della stessa distinzione, aggiunge: « Talvolta quello che i preti giudicano fuori della Chiesa, ne fa ancora parte; mentre invece chi ne è fuori », cioè secondo la verità, « viene considerato ancora come se ne facesse parte »[33], ossia in virtù del giudizio errato dei sacerdoti.

10. – Riassumendo questo giudizio sull'autorità delle chiavi che noi abbiamo già tratto e citato dalle parole dei Santi e dei dottori, il Maestro delle *Sentenze* dice ancora, nel libro IV, distinzione XVIII, capitolo VIII: « Si è dunque

30. *Catena Aurea* cit., XII, p. 457.

31. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. VI (PL, CXCII, 887) (e cfr. anche *Catena Aurea* cit., XI, p. 199).

32. Ivi (PL, CXCII, 887) (Marsilio omette nella citazione la parola « sempre »).

33. Ivi, cap. VIII (PL, CXCII, 888).

mostrato in che modo i sacerdoti rimettano o ritengano i peccati. Nondimeno Dio si è riservato un certo speciale potere di rimettere e di ritenere, poiché egli solo scioglie il debito della morte eterna e monda l'anima interiormente »[34]. E la stessa cosa afferma di nuovo, nel capitolo IX ed ultimo della medesima distinzione: « La stessa dissomiglianza e l'allontanamento da Dio che entra nell'anima con il peccato, sono appunto quella macchia che viene mondata dalla penitenza. Ma questo può farlo solo Dio che desta ed illumina l'anima, mentre non possono farlo i sacerdoti che pure sono i medici dell'anima »[35].

11. – Esiste anche un altro modo di « sciogliere » e di « legare » per il quale si richiede similmente l'opera del sacerdote: e, cioè, la scomunica. Questa punizione viene però inflitta – come dice il Maestro delle *Sentenze* nel libro IV, distinzione XVIII, capitolo VII – quando un cristiano « dopo esser stato ammonito per la terza volta, secondo la disciplina canonica, affinché si purghi da un peccato manifesto e ne faccia ammenda pentendosi, viene allontanato per sentenza della Chiesa dal luogo di preghiera, dalla comunione dei sacramenti e dalla comunanza coi fedeli, sì che ne arrossisca e si penta per la vergogna del peccato e sia quindi salva la sua anima. Ma se si è ravveduto, confessando il suo pentimento, viene poi riammesso alla comunione che gli era negata e riconciliato con la Chiesa. Questo è dunque l'anatema pronunciato dalla Chiesa; ed essa infligge questa pena a coloro che sono giustamente colpiti, in quanto viene loro tolta in misura ancora maggiore la grazia e la protezione di Dio e restano abbandonati a sé stessi, in modo che siano liberi di precipitarsi nella morte del peccato; e viene anche dato al demonio un maggior potere d'infierire sopra di loro. E si pensa pure che neppure le preghiere della Chiesa e i suffragi delle benedizioni e dei meriti possano giovare agli scomunicati »[36].

34. Ivi.
35. Ivi, cap. IX (PL, CXCII, 889).
36. Ivi, cap. VII (PL, CXCII, 888).

12. – Per sapere però a chi e in qual modo spetti il potere di scomunicare, occorre notare attentamente che nella scomunica il colpevole è giudicato degno della pena dell'altro mondo, in virtù di un certo giudizio di cui parleremo particolarmente nel capitolo IX di questo discorso [37]; ed anche che gli viene inflitta una pena che è grave anche nello Stato mondano, poiché egli viene infamato pubblicamente e gli è vietata la comunanza con gli altri uomini. Perciò lo scomunicato viene privato, a causa di questa condanna, anche dei benefici e della comunanza della vita civile. Ora, se è vero che, nel caso in cui questa condanna alla prima pena sia stata data ingiustamente, la condanna non nuoce affatto per la vita futura, perché «Dio non segue sempre il giudizio della Chiesa», ossia dei sacerdoti, quando cioè essi abbiano giudicato ingiustamente, come abbiamo mostrato a sufficienza, chi sia stato colpito ingiustamente dal sacerdote resta però danneggiato in modo gravissimo anche in questa vita, appunto perché viene diffamato pubblicamente e separato dalla comunanza con gli altri uomini. Sicché dobbiamo dire che sebbene si richieda per la promulgazione di questo giudizio la voce e l'atto del sacerdote, nondimeno il diritto di emettere il giudizio coattivo e la decisione su chi debba essere assolto o condannato, non spetta né a un solo sacerdote né ad un collegio di sacerdoti. Soltanto tutti i fedeli riuniti nella loro comunità, nella quale il convenuto dev'essere giudicato con un tale giudizio, oppure la loro parte prevalente, o il concilio generale, ha il diritto di stabilire quale giudice avrà diritto di citare il colpevole, di esaminarlo, di giudicarlo, di assolverlo, oppure di condannarlo ad essere infamato pubblicamente e separato dalla comunità dei fedeli [38]. E, invero,

37. Cfr. cap. IX (specialmente pp. 349-50).

38. In contrasto con la relativa indifferenza di molti teorici precedenti nei confronti delle conseguenze civili dell'ingiusta condanna per eresia (e cfr., ad es., BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In Sententiarum liber IV*, dist. 18, pars 2, dub. 2; TOMMASO D'AQUINO, *In Sententiarum, liber IV*, dist. 18, qu. 2, a. 1, quaestiunc. 4 (X, 535); e DUNS SCOTO, *Op. Oxon.*, libro IV, dist. 19, qu. 1 (XIX, 651-52). Marsilio accentua fortemente l'aspetto politico e sociale della scomunica, come argomento per revocarne la decisione all'intera comunità ecclesiastica (E cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 294).

quando si tratti di un delitto, che possa comportare o no la scomunica, l'esame dovrà esser fatto da un giudice assistito da un gruppo di sacerdoti o da un certo numero dei più periti tra di loro, secondo le leggi stabilite e le consuetudini [39].

I sacerdoti debbono dunque giudicare i delitti nel primo significato del termine, e distinguere per quali di essi, secondo la legge evangelica, il cristiano debba essere allontanato dalla comunione dei fedeli affinché non corrompa gli altri; nello stesso modo insomma in cui il medico o un collegio di medici debbono giudicare, nel primo senso del termine, qual è la malattia corporea che impone di separare un ammalato, ad esempio un lebbroso, dalla comunione dei fedeli affinché non contamini gli altri. Inoltre questo delitto dev'essere di tale natura che si possa provare con sicura testimonianza che è stato commesso da qualcuno. E perciò, come non spetta ad un medico o ad un collegio di medici di nominare il giudice o di emettere un giudizio che abbia il potere coattivo di allontanare i lebbrosi dalla comunità, ma può solo farlo la totalità dei cittadini o la loro parte prevalente, come abbiamo mostrato nel capitolo XV della prima parte [40], così anche per la malattia dell'anima – che è appunto il peccato manifesto – non spetta a nessun sacerdote o collegio di sacerdoti di pronunziare un giudizio o di nominare un giudice che abbia il potere coattivo di eseguire la scomunica, benché un tale giudizio debba basarsi sul loro consiglio, perché essi sono tenuti a conoscere la legge divina nella quale vengono indicati i peccati che impongono di separare il colpevole dalla comunione dei fedeli non colpevoli. « Poiché le labbra del sacerdote costudiscono la scienza, ed essi chiederanno la legge alla sua bocca »: Malachia, capitolo II [41].

39. Dissentendo anche in questo caso radicalmente dalla tradizione dei Commentatori delle *Sentenze*, Marsilio nega il significato puramente spirituale della scomunica che riconduce entro i limiti delle « leggi stabilite e delle consuetudini » e quindi come materia di pertinenza dell'autorità civile.

40. Cfr. I discorso, cap. XV (specialmente pp. 194-95).

41. *Malac.*, II, 7.

Non basta dunque che un solo vescovo o sacerdote giudichino se chi è accusato abbia compiuto veramente un delitto di questo genere; ma un tale giudizio dev'essere fatto da tutta la comunità dei fedeli, o, come abbiamo già detto, dal superiore di questa comunità, oppure da un giudice, sacerdote o non sacerdote, che sia stato istituito da essa; ma il giudizio dovrà essere pronunziato in base a quelle prove che sono state già portate. Se il colpevole sarà stato convinto di reità dai testimoni e se il suo delitto sarà stato tale da meritare la scomunica – e in ciò consiste appunto il giudizio del collegio dei sacerdoti o della sua parte più sana [42] –, allora il giudice che è stato destinato a questo còmpito dalla comunità dei fedeli di quel paese, deve proclamare con la sua sentenza che il colpevole è scomunicato e questa sentenza dev'essere eseguita per ordine del giudice e mediante le parole del sacerdote anche in quanto colpisce il reo nello stato della vita futura.

13. – La verità di quanto abbiamo detto è dimostrata, del resto, dalla Sacra Scrittura, donde sembra avere avuto origine questo genere di punizione; e, cioè, in Matteo, capitolo XVIII, ove Cristo dice: « Se il tuo fratello avrà peccato contro di te, va' e correggilo nel suo errore, parlando fra te e lui solo. Se t'ascolterà hai guadagnato il tuo fratello; ma se non t'ascolta, prendi con te ancora una o due persone, affinché ogni parola sia confermata per bocca di due o tre testimoni. E se rifiuterà ancora d'ascoltarti, dillo alla Chiesa; e se rifiuta d'ascoltare anche la Chiesa, abbilo in conto di pagano o di pubblicano » [43]. Cristo disse dunque: « Dillo alla Chiesa », e non disse: dillo all'Apostolo, o al vescovo, o al prete, o

42. Il concetto di *pars sanior* di un collegio sacerdotale era largamente usato dal diritto canonico (cfr. *Corpus iuris canonici Decretal. Greg. IX*, lib. I, tit. 6, capp. 2, 5, 6 segg. [II, 48 segg.]) che ne faceva una condizione decisiva nelle elezioni episcopali (cfr. E. RUFFINI AVONDO, *Il principio maggioritario nella storia del diritto canonico*, in « Archivio Giuridico », XCIII [1925], fol. I, pp. 15-67). Sull'affinità tra il concetto canonistico di *sanior pars* e quello marsiliano di *pars valentior*, cfr. le acute considerazioni di A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 193-4.

43. *Matth.*, XVIII, 15-17.

al loro collegio. E con « Chiesa » Cristo ha inteso la comunità dei fedeli o quel giudice stabilito per questo ufficio dalla sua autorità. In tal senso infatti il nome di Chiesa era usato dagli Apostoli e dalla Chiesa primitiva, come abbiamo mostrato nel capitolo II di questo discorso[44]. Che poi Cristo abbia usato la parola « Chiesa » nel senso della comunità o totalità dei fedeli o credenti, e che quindi spetti a tutta questa totalità di stabilire un tale giudice o di pronunziare un tale giudizio nei riguardi dei contumaci e di altri criminali, io lo dimostro sull'autorità dell'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo V, ove Paolo seguendo e spiegando le parole del Cristo, mostra più esplicitamente quale sia la causa, la forma ed il modo di questo giudizio e chi debba compierlo. « Io benché assente corporalmente, ma presente in spirito, ho già giudicato, come se fosse presente colui che ha compiuto una tal cosa. Nel nome del Nostro Signore Gesù Cristo, congregati voi e il mio spirito, con la potestà di Nostro Signore Gesù Cristo, costui sia dato nelle mani di Satana »[45], e cioè, colui che aveva conosciuto carnalmente la moglie di suo padre. E a questo proposito dice la glossa di sant'Agostino: « in questo modo ho giudicato che voi, congregati, senza alcun dissenso, e con la cooperazione della mia autorità e della virtù di Cristo, date costui nelle mani di Satana »[46]. Ecco, dunque, per quale ragione, in qual modo, e, infine, da chi si debba procedere alla scomunica, secondo l'intenzione e la dottrina dell'Apostolo, la cui ingiunzione deve essere però considerata piuttosto un consiglio che non un comando, anche secondo la legge divina; perché se gli altri fedeli avessero permesso per la loro indulgenza che quel colpevole continuasse a vivere nella loro comunanza (sebbene non senza scandalo e non senza il pericolo che qualcuno di essi potesse esserne corrotto), avrebbero però potuto ugualmente esser salvati e compiere opere meritorie.

44. Cfr. cap. II, 3 (p. 253).
45. *1 Cor.*, V, 3-5.
46. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1571 D) ma Agostino non vi è nominato.

Ma ammettiamo pure che questo precetto, inteso nel senso più stretto della parola, debba essere considerato come un comando secondo la legge divina; non per questo si può però dire che una tale azione debba essere compiuta per precetto soltanto dal sacerdote, dal vescovo o dal loro collegio[47]. E perciò, quando l'Apostolo disse: « Io, benché assente corporalmente, ma presente in spirito, ho già giudicato », ecc., noi dobbiamo intendere che qui si tratta di un giudizio nel primo significato della parola e non nel terzo; e appunto per questo egli aggiunse le parole « congregati voi e il mio spirito ». Con questa frase Paolo dette ai fedeli una forma di procedura che impedisse che sorgesse tra loro qualche contesa a questo riguardo, poiché volle che ciò venisse fatto solo quando fossero « congregati », soprattutto quando si trattava di un giudizio coattivo. E qui dice appunto Agostino: « che voi congregati e senza alcun dissenso », per indicare che questo giudizio dev'essere compiuto o da voi o – che è lo stesso – da un giudice stabilito da voi per questo scopo. Per questo dunque l'Apostolo non volle che questo giudizio fosse esercitato da un prete, né volle scrivere a qualche vescovo o prete che spettasse a lui di compierlo, benché inviasse a questa comunità Timoteo che era un vescovo, come appare chiaramente dal capitolo IV della stessa *Epistola*. Mentre è certo che l'Apostolo avrebbe agito così, come aveva fatto in altri casi, se avesse pensato che questo giudizio spettasse soltanto all'autorità del sacerdote. E questo l'abbiamo già provato con la citazione dalla *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e dalla *Epistola a Tito*, capitolo I, nel precedente capitolo[48]. Inoltre, se ogni vescovo o prete potesse infliggere, sia da solo o con il suo collegio sacerdotale, la scomunica senza il consenso della comunità

47. Pure accettando che la scomunica sia « forse » un consiglio della legge divina, Marsilio non ritiene che ne sia « comandata » l'esecuzione, e, soprattutto, che se anche la coercizione inerente alla scomunica fosse imposta come comando dalla legge evangelica, l'autorità di eseguirla non spetterebbe mai ai sacerdoti ma bensì alla Chiesa che comprende sia i sacerdoti che i laici.

48. Cfr. cap. V, 3 (p. 290).

dei fedeli, ne seguirebbe che i sacerdoti o i loro collegi potrebbero strappare i regni e i governi a coloro che li detengono. Infatti, ogni volta che un governante viene scomunicato, subisce questa stessa pena anche il popolo che gli è soggetto se vuole continuare ad ubbidirgli. Ma sia il Dottore delle Genti, nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII, e in quella *a Timoteo*, capitolo VI, sia sant'Agostino nei suoi commenti a questi passi, hanno sostenuto proprio il contrario, come abbiamo dimostrato nel capitolo V di questo discorso, paragrafi 7 e 8 [49]. E le obiezioni che possono esser portate apparentemente contro questa conclusione, saranno facilmente confutate da quanto diremo nei capitoli IX, X, XIV e XVII di questo stesso discorso [50].

14. – I sacerdoti hanno però anche un'altra autorità, in virtù della quale il pane e il vino sono transubstanziati nel corpo benedetto di Cristo, in séguito alla preghiera del sacerdote ed alla pronunzia di un'apposita formula. Questa autorità, che è un carattere dell'anima del sacerdote come quella delle chiavi, viene detta appunto « autorità di amministrare l'Eucarestia ». Alcuni teologi sostengono che essa partecipa dello stesso carattere di quella delle chiavi che abbiamo già discussa, ma altri pensano che derivi da un carattere diverso, e che Cristo l'abbia conferita agli Apostoli e in un altro tempo e con altre parole; ossia con quelle che egli rivolge loro nel capitolo XXVI di Matteo, nel capitolo XIV di Marco e nel capitolo XXII di Luca: « Questo è il mio corpo, che è dato per voi; fate questo in memoria di me » [51]; e le parole « fate questo » significano abbiate il potere di farlo. Quale sia l'opinione giusta non interessa però il nostro argomento; crediamo però di aver mostrato a sufficienza ciò che si può dedurre dalla Sacra Scrittura a proposito delle autorità o poteri che Dio ha concesso ai sacerdoti o vescovi.

49. Cfr. cap. V, 7, 8 (pp. 302, 304).
50. Cfr. capp. IX, X, XIV, XVII (specialmente pp. 343, 356, 417, 475).
51. *Matth.*, XXVI, 26; *Marc.*, XIV, 22; *Luc.*, XXII, 19. Il passo è citato letteralmente da Luca.

CAPITOLO VII. – *Sommario delle affermazioni stabilite nel capitolo precedente, e loro chiarificazione e conferma.*

1. – Riepilogando dunque quanto è stato detto sull'autorità o potere delle chiavi sacerdotali concesso da Cristo agli Apostoli, diremo che nel peccatore veramente pentito, e cioè dolente del peccato, Dio compie da solo certi atti, anche senza bisogno di alcun intervento precedente da parte del sacerdote; e questi atti sono appunto l'illuminazione della mente, la liberazione dalla colpa o macchia del peccato e la remissione della pena eterna. Vi sono però anche altri atti che Dio compie sullo stesso peccatore non da solo, ma per mezzo del ministero sacerdotale, e questi atti consistono nel dichiarare al cospetto della Chiesa chi deve essere considerato libero e mondo dal peccato oppure «legato» in questa e nell'altra vita, cioè chi sono quelli ai quali Dio ha rimesso o ritenuto i peccati. Ma v'è però anche un altro atto che Dio compie sul peccatore per mezzo del ministero sacerdotale, ossia la commutazione della pena del purgatorio che il colpevole deve pagar nell'altra vita, con una diversa penitenza temporale o di questo mondo. Dio rimette le pene o in parte o completamente a seconda delle penitenze che le sostituiscono e della condizione del penitente, ma ciò dev'esser fatto dal sacerdote in virtù del suo potere delle chiavi e secondo il suo discernimento. Così, mentre il sacerdote esclude dalla comunione dei sacramenti i peccatori contumaci, vi ammette invece gli altri, nel modo che abbiamo descritto verso la fine del capitolo precedente.

2. – Questa fu pure l'opinione del Maestro delle *Sentenze*, nel libro IV, distinzione XVIII, capitolo VIII, là dove disse: «Nei riguardi di questi modi di sciogliere e di legare, bisogna intendere in che senso sono vere queste parole "Tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto anche in cielo, e tutto ciò che legherai in terra sarà legato anche in cielo". Perché talvolta i sacerdoti dichiarano "sciolti" o "legati" dei

fedeli che non lo sono affatto al cospetto di Dio e talvolta liberano oppure condannano ad una pena degli uomini che non lo meritano, ed ammettono degli indegni ai sacramenti, mentre ne escludono invece dei cristiani degni. Dobbiamo dunque intendere che quelle parole si riferiscono solo a coloro i cui meriti richiedono che siano " sciolti " o " legati ". Ma quelli che i sacerdoti sciolgono o legano, usando un giusto giudizio nel valutare i meriti dei peccatori, sono " sciolti " o " legati " anche al cospetto di Dio, perché il giudizio divino conferma ed approva quel giudizio dei sacerdoti che è stato compiuto in questa maniera ».

E per questo il Maestro dice appunto, quasi a mo' di conclusione: « Ecco qual è la natura e l'estensione del potere delle chiavi apostoliche » [1].

3. – Per rendere la cosa ancora più evidente noi citeremo però anche un esempio o paragone abbastanza familiare, che ci sembra assai attinente alle parole ed all'intendimento di Cristo e dei Santi che noi abbiamo già citato, e specialmente a quella di Ambrogio. Egli dice infatti: « la parola di Dio rimette i peccati, il prete li giudica. Il sacerdote adempie al suo ufficio, ma non esercita nessun diritto di potestà » [2]. Ma in che modo allora il sacerdote, che non esercita nessun diritto di potere, può rimettere i peccati? Ebbene: si può dire che il sacerdote è come il carceriere del giudice celeste e che quindi libera il peccatore quasi allo stesso modo in cui il carceriere del giudice terreno libera i condannati. Poiché come il reo è assolto o condannato dalla sua colpa e dalla pena civile in virtù della parola o sentenza del giudice mondano, così la parola divina scioglie e lega da sola dalla colpa e dal debito della dannazione o pena nella vita futura. E come il carceriere del governante mondano non può affatto liberare o condannare alla pena, ma mostra, con il suo atto di chiudere o aprire le porte del carcere, che il reo è con-

1 PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. VIII (PL CXCII, 888).

2. Ivi (PL, CXCII, 886). (E cfr. cap. VI, 6).

dannato o assolto, allo stesso modo l'atto del sacerdote non può legare o sciogliere nessun uomo dalla colpa e dal debito della dannazione eterna, ma mostra soltanto, al cospetto della Chiesa, chi Dio considera «sciolto» o «legato», quando lo ammette ai sacramenti e gli fa ricevere la benedizione, così come abbiamo già mostrato alla fine del capitolo precedente [3]. Perciò, come il carceriere del giudice mondano compie il suo ufficio aprendo e chiudendo il carcere, senza esercitare però alcun diritto inerente al potere giudiziario di condannare o di assolvere (perché se anche egli aprisse il carcere a un colpevole non assolto dal giudice e dichiarasse la sua assoluzione al popolo, non per questo il reo sarebbe veramente libero dalla pena e dalla colpa civile; e se al contrario si rifiutasse di aprire il carcere a chi è stato veramente assolto dalla sentenza del giudice e ne annunziasse la condanna invece dell'assoluzione, non per questo il reo assolto sarebbe tenuto a pagare la sua colpa e pena civile), così anche il sacerdote, che è il carceriere del giudice celeste, compie il suo ufficio pronunziando verbalmente l'assoluzione, la condanna o maledizione. Ma se il sacerdote, per ignoranza o malizia, annunziasse che sono stati assolti o lo saranno, coloro che il giudice supremo ha già condannati o condannerà, oppure se facesse il contrario, non per questo i primi sarebbero veramente assolti e condannati gli altri, perché egli non avrebbe usato con giudizio il potere della chiave o delle chiavi in proporzione ai meriti delle persone sottoposte a giudizio. E quindi, come dice Ambrogio, «egli compie il suo ufficio ma non esercita alcun diritto di potere», giacché, come s'è già detto fondandoci sull'autorità dei Santi o del Maestro delle *Sentenze* [4] nel libro IV, distinzione XVIII, capitolo VIII, coloro che Dio ha sciolti o scioglierà restano tali anche se il sacerdote dichiara talvolta che sono o saranno «legati» per la vita futura, o viceversa. Il sacerdote non esercita dunque dei diritti di potere, perché altrimenti la

3. Cfr. cap. VI, 14 (p. 326).
4. Cfr. cap. VI, 12 (p. 321).

stessa giustizia e la promessa di Dio potrebbero talvolta esser vane.

4. – Soltanto colui che non può mai ingannarsi sui pensieri e gli atti umani, può dunque esercitare diritti di potere cui colpevoli ed esser giudice fornito di poteri coattivi. Onde è scritto nella *Epistola agli Ebrei*, capitolo IV, che: «Tutte le cose sono nude e scoperte dinanzi agli occhi di colui»[5] che non vuol niente di perverso, perché, come è scritto in Tobia, capitolo III: «Signore, tu sei giusto, e tutti i tuoi giudizi sono giusti, e tutte le tue vie sono misericordiose, vere e giuste»[6] e, perciò, esiste solo un giudice che sia tale. Per questo leggiamo in Giacomo, capitolo IV: «uno solo è il legislatore e giudice che può perdere o salvare»[7], né Giacomo lo disse riferendosi a sé stesso o a qualcuno degli Apostoli, benché egli fosse uno di quei tre che, come dice l'Apostolo nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, «erano reputati le colonne»[8] della Chiesa. Cristo stesso ha quindi voluto che le sentenze che Egli pronunzia o pronunzierà per la vita futura siano annunziate dal sacerdote, mediante un giudizio inteso nel primo significato di questo termine, ossia quasi come con una predizione, in modo che i peccatori ne siano atterriti già in questa vita, siano indotti ad allontanarsi dai loro delitti e peccati ed a pentirsi; e a questo fine occorre e giova molto l'opera dei sacerdoti. Anche il medico del corpo, cui è stato concesso per decreto del giudice e legislatore umano il potere di insegnare e praticare l'arte medica, compie infatti il suo ufficio quando rende pubblico il suo giudizio, secondo la scienza medica, su coloro che resteranno sani o quelli che invece morranno, affinché gli uomini conducano una vita sobria e si tengano lontani dalle intemperanze, e, ancora, se dà consigli o istruzioni utili per conservare o per acquistare la salute corporale, e se, infine, prescrive di osservarli, giudicando che quelli che vi si atter-

5. *Hebr.*, IV, 13.
6. *Tob.*, III, 2.
7. *Iac.*, IV, 12.
8. *Gal.*, II, 9.

ranno resteranno sani, mentre quelli che li trasgrediranno si ammaleranno o moriranno. Ma egli non potrebbe mai esser la causa principale della loro sanità o malattia, perché tale causa è soltanto l'azione della natura umana, anche se il medico può essere di qualche utilità. E neppure il medico potrebbe mai costringere il malato o il sano a compiere certi atti anche se questi sono utili alla loro salute corporale, ma può soltanto esortarli, insegnare loro e spaventarli con il suo giudizio – che è appunto un giudizio nel primo significato della parola e, cioè, una prognosi – promettendo loro la sanità se osserveranno i suoi precetti, e la malattia e la morte se non vi si atterranno. Allo stesso modo anche il sacerdote, che è il medico dell'anima, deve giudicare ed esortare a quelle cose che portano alla salute eterna dell'anima o alla morte eterna o alla pena temporale nella vita futura. Ma, nondimeno, egli non può né deve costringere nessun fedele in questa vita, come noi abbiamo appunto provato sull'autorità di Ambrogio e di san Paolo nella *II Epistola ai Corinzi*, capitolo II, e come abbiamo affermato secondo l'opinione esplicita del Crisostomo, nel capitolo V di questo discorso, paragrafo 6 [9].

5 – Per tale ragione il sacerdote non può dunque essere paragonato nel suo ufficio al giudice secondo il terzo significato di questo termine, ma solo secondo il primo, e, cioè, solo se s'intende per giudice chi ha il potere d'insegnare e di esercitare la propria arte come il medico, ma non può però esercitare su nessun uomo un potere coercitivo. E fu appunto in questo senso che Cristo chiamò sé stesso « medico » e non governante, quando, in Luca, capitolo V, disse parlando di sé: « non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati » [10] e non disse: « hanno bisogno di un giudice ». Egli non era infatti venuto in questo mondo per esercitare un potere coattivo nei riguardi delle contese umane, come abbiamo mostrato nel capitolo IV di questo discorso, ser-

9. Cfr. cap. V, 6 (p. 300).
10. *Luc.*, V, 31.

vendoci delle parole di Luca, capitolo XII [11]. Con questo giudizio Egli giudicherà i vivi e i morti solo in quel giorno di cui parla l'Apostolo nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo ultimo: « Del resto, mi è riservata la corona di giustizia che il Signore, il giusto giudice, mi assegnerà in quel giorno » [12]. Poiché solo in quel giorno Egli infliggerà, con giudizio coattivo, le pene dovute a coloro che avranno trasgredito in questo mondo quelle leggi stabilite direttamente da lui. Per questo Cristo disse a Pietro: « Ti darò le chiavi del regno dei Cieli » e non: ti darò il giudizio del regno dei Cieli. Sicché, come abbiamo già detto, né il carceriere del giudice mondano né quello del giudice superno posseggono un potere coattivo, nel terzo significato del termine, e quindi nessuno dei due può esercitare il diritto di questo potere, come ha detto chiaramente Ambrogio e come abbiamo mostrato a sufficienza fondandoci sull'autorità dei Santi.

E questa sia dunque la nostra conclusione nei riguardi dell'autorità dei preti e vescovi e del potere delle chiavi apostoliche che è stato concesso loro da Cristo.

Capitolo VIII. – *Sulla distinzione degli atti umani; e quali di essi ricadano sotto la legge umana ed il giudice secolare.*

1. – Ogni giudizio coattivo riguarda sempre degli atti umani volontari, secondo qualche legge o consuetudine, e in quanto tali atti sono ordinati a un fine che può essere raggiunto in questo mondo, cioè la vita umana sufficiente, o sono invece ordinati a un fine che può essere raggiunto solo nell'altra vita, e che diciamo vita o gloria eterna. E quindi, affinché sia più chiara la distinzione tra coloro che giudicano o debbono giudicare riguardo a ciascuno di questi fini, e anche tra le leggi cui debbono attenersi, tra i giudizi stessi, e i modi con cui essi debbono rispettivamente giudicare, parleremo adesso della differenza che intercorre tra gli atti

11. Cfr. cap. IV, 8 (p. 276).
12. *Tim.*, IV, 8.

stessi. Questa distinzione ci sarà infatti non poco utile per la soluzione dei problemi precedenti.

2. – Diciamo dunque che tra gli atti umani, sorti dalla cognizione e dal desiderio, alcuni nascono senza alcun comando particolare della mente umana ed altri invece mediante tale comando. Al primo genere di atti appartengono le cognizioni, i desideri, i piaceri e le predilezioni che avvengono in noi e per noi, senza che vi sia stato luogo prima un comando od una prescrizione dell'intelletto o dell'appetito; e tali sono appunto le cognizioni o le impressioni che proviamo quando siamo immersi nel sonno, o che nascono in noi, in altro modo, senza un comando della nostra mente. Ma questi atti sono seguiti da conoscenze, credenze o impressioni che riguardano invece la continuazione di atti precedenti o l'indagine e la comprensione di alcuni di essi, come nell'azione compiuta per mezzo di memoria; e talune di queste vengono dette « comandi » o « precetti della mente » perché vengono fatte o scelte da un nostro comando, o perché per causa di essi sono poi scelti altri atti che ne sono come il loro perseguimento, oppure come un allontanamento da questi primi atti[1].

3. – Ma tra gli atti comandati e quelli non comandati esiste però questa differenza: e, cioè, come abbiamo già detto, noi non abbiamo l'assoluto potere di fare o non fare accadere gli atti non comandati, mentre, secondo i princìpi della religione cristiana, noi possediamo invece tale potere sugli atti comandati. E ho detto che noi non possediamo un potere totale sugli atti non comandati perché non possiamo impedire totalmente che essi accadano, benché talvolta, mediante degli atti del secondo genere, che sono detti « comandi » ed altri atti che ne conseguono, possiamo disporre la nostra anima in modo che non possa facilmente compiere o ricevere

1. La distinzione affine tra atti « volontari » e « non volontari » è presente anche nella *Summa theologica* di TOMMASO D'AQUINO (II, 1, qu. 8, init.); ma l'interpretazione marsiliana tra atti « comandati » e « non comandati » accentua ancor più nettamente la piena dipendenza di queste decisioni dalla libera volontà del singolo e dalla sua.

anche quei primi atti, e, cioè, quando ognuno di noi sia diventato capace di comandarsi, desiderare e considerare soltanto gli atti che sono loro opposti.

Alcuni degli atti comandati sono poi detti « immanenti », altri, invece, « transitivi »[2]. Gli atti immanenti sono appunto cognizioni, emozioni controllate e i loro relativi abiti creati dalla mente umana; e li diciamo immanenti perché non passano in un soggetto diverso da colui che li compie. Gli atti transitivi sono invece tutti i perseguimenti o le omissioni di cose desiderate, ovvero le privazioni e i moti prodotti da qualche organo esterno del corpo, e soprattutto da quelli che si muovono rispetto al luogo. Tra gli atti transitivi ve ne sono poi alcuni che esistono o sono compiuti senza nuocere o colpire nessun individuo singolo, collegio o comunità diversa da chi li compie; e tali sono appunto tutti i tipi di attività produttiva, ed anche il donare il denaro, i pellegrinaggi, i castighi inflitti al proprio corpo con colpi o frustate o altri modi, e tutti gli altri atti simili. Ma esistono però anche degli altri atti che sono sempre transitivi, ma che accadono in circostanze opposte, e cioè con danno e pregiudizio di qualcuno diverso da chi li compie; e queste sono le percosse, le rapine, la falsa testimonianza, e molti altri atti di diversi modi o di specie.

4. – Ora, per tutti questi atti che nascono dalla mente umana, e specialmente per quelli comandati, sono state stabilite delle regole, delle misure o degli abiti, per mezzo dei quali questi atti vengono compiuti e si realizzano in modo proprio e corretto per il raggiungimento di una vita sufficiente in questo e nell'altro mondo. Taluni di questi abiti o regole servono a regolare o a insegnare a compiere oppure a non compiere gli atti della mente umana sia immanenti che transitivi, senza però che sia dato a chi li compie o non li compie un premio o una pena da parte di un altro uomo fornito di potere coattivo; e tali sono le regole di

2. A proposito della distinzione tra atti « immanenti » e « transitivi », cfr. I discorso, cap. V, 4 (p. 124, n. 6).

molte arti operative, sia di quelle dell'azione che di quelle della produzione [3]. Altre regole invece ordinano di compiere o di omettere questi atti, con la promessa di un premio o una pena che viene attribuita a chi li compie o non li compie da un potere coattivo esterno. Ma anche tra queste regole o norme coercitive, alcune attribuiscono a chi le osserva o le trasgredisce un premio o una pena nello stato o per lo stato della vita mondana; e tali sono appunto tutte le leggi e le consuetudini civili umane. Altre invece puniscono o premiano solo per lo stato e nello stato della vita futura; e queste sono appunto le leggi divine che chiamiamo « religioni » (*sectae*) [4], e tra le quali, come abbiamo visto nel capitolo VI del I discorso [5], v'è anche quella dei cristiani che è la sola a possedere la verità e i princìpi sufficienti per la speranza della vita futura.

5. – Per la nostra vita, e, cioè, per la vita sufficiente di questo mondo, è stata dunque stabilita una norma di quegli atti umani che sono comandati e transitivi, e che possono essere compiuti con vantaggio o con danno, giustamente o ingiustamente, su di una persona diversa dall'agente; e questa

3. Questa distinzione tra « azione » e « produzione » è tratta da ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140 *a*, 1 segg.

4. Marsilio usa costantemente il termine *secta* per indicare ogni religione e il complesso delle sue norme, indicato del resto anche col termine *lex*. Il vocabolo che è di evidente origine averroistica indica abbastanza chiaramente la posizione di Marsilio nei confronti della natura e funzione delle religioni che egli spesso considera come « invenzioni dei filosofi », utili e validi perché costituiscono una funzione « quasi necessaria » della vita civile e dello Stato. E difatti la promessa di una punizione o di un premio eterno, che per la dottrina marsiliana è sostanzialmente comune a tutte le leggi religiose, ha una grande efficacia mondana, perché costituisce una remora agli atti dannosi ed un incitamento agli atti utili per il mantenimento dell'ordine sociale. Per le fonti più dirette di questo atteggiamento marsiliano, cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 8, 1074*b*, 4-8; AVERROÈ, *Metaphysicorum expositio media*, II, III (in *Aristotelis opera* [Venezia, 1560], VIII, fol. 55 D), *Destructio destructionum*, *Disp. in Physicis*, IV (X, fol. 352 A). E cfr. J. W. ALLEN, *Marsilio of Padua and Mediaeval Secularism*, in *The Social and political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, London, 1932; G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque* cit., p. 46; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Medieval contributions* cit., p. 68.

5. Cfr. I discorso, cap. V, 13 (p. 130); I discorso, cap. VI, 1-7 (pp. 131-34).

legge è imperativa e colpisce chi la trasgredisce con una pena o punizione mondana. Noi, usando il termine comune, l'abbiamo già chiamata « legge umana », nel capitolo X del I discorso [6]; e ne abbiamo indicato la causa agente e la necessità finale nei capitoli XI, XII, XIII del I discorso [7].

Per la vita di questo mondo, ma in funzione dello stato della vita futura, Cristo ha invece posto e tramandato un'altra legge. E questa legge è appunto la regola degli atti umani comandati che sono sotto il potere attivo della nostra mente, sia immanenti che transitivi, in quanto stabilisce se possono essere compiuti oppure omessi debitamente o indebitamente in questa vita, ma per lo stato o fine della vita futura. Questa legge è anch'essa coattiva e distribuisce punizioni o premi, ma nella vita futura e non in questa, secondo i meriti o i demeriti di chi l'ha osservata o trasgredita in questo mondo.

6. – Ma poiché tutte le leggi coattive, sia quelle divine che quelle umane, mancano di un principio giudicativo e normativo, debbono possedere naturalmente un soggetto o principio animato che comandi e regoli o giudichi gli atti umani secondo codeste leggi, e che esegua i giudizi o costringa i loro trasgressori. Tale soggetto o principio viene chiamato « giudice » nel terzo significato che abbiamo illustrato nel capitolo II di questo discorso [8]. E infatti, nel capitolo IV dell'*Ethica*, nel trattato sulla giustizia, leggiamo che « il giudice è come una giustizia animata » [9]. È dunque necessario che vi sia un giudice secondo le leggi umane, il quale – come abbiamo detto – abbia l'autorità di giudicare, nel terzo significato del termine « giudizio », gli atti contenziosi umani, di eseguire i giudizi e di colpire con il suo potere coattivo ogni trasgressore della legge. Poiché questo giudice è il « ministro di Dio », e « vendica la sua ira su chi agisce male », come dice l'Apostolo nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII [10];

6. Cfr. I discorso, cap. X, 2-3 (pp. 151-52).
7. Cfr. I discorso, capp. XI, XII, XIII (pp. 155, 165, 175).
8. Cfr. cap. II, 8 (pp. 260).
9. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 4, 1132*a*, 22.
10. *Rom.*, XIII, 4.

ed è stato mandato da Dio per questo fine, come è scritto nella *I Epistola di san Pietro*, capitolo II [11].

7. – Ora, dicendo « chi agisce male », l'Apostolo intendeva applicare questa frase a tutti gli uomini, senza alcuna distinzione, indipendentemente da chi essi siano. E di conseguenza, poiché i preti o vescovi, e, in generale, tutti i ministri del tempio che sono chiamati, con un nome unico, « chierici », possono agir male con atti od omissioni; e poiché di fatto taluni di loro (e speriamo che non siano molti!) recano danno e offesa ad altre persone, sono anch'essi soggetti alla vendetta o giurisdizione dei giudici che possiedono il potere coattivo di punire i trasgressori delle leggi umane. Ciò fu detto, del resto, chiaramente dall'Apostolo, nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII: « Ogni anima sia soggetta alle autorità superiori » [12] cioè « ai re, ai prìncipi ed ai tribuni », secondo il commento dei Santi [13]. Come dice infatti la *Physica* di Aristotele, al libro II, ogni materia deve ricevere l'azione di quello stesso agente che è stato fatto ed ordinato per agire sopra di essa secondo quel fine per cui è adatto; poiché « ogni cosa subisce l'azione nel modo in cui è nata per subirla » [14] e viceversa. Ora, colui che trasgredisce la legge è proprio la materia o soggetto sul quale è destinato ad agire il giudice o governante per realizzare la dovuta equità o giustizia, allo scopo di mantenere la pace o tranquillità, la comune società degli uomini e, infine, per la sufficienza della vita umana. Perciò, ogni qualvolta si trova questa materia o soggetto in quella regione che è sottoposta a quel determinato giudice,

11. *I Petri*, II, 14.
12. *Rom.*, XIII, 1.
13. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1503).
14. Questo passo è quasi impossibile renderlo in lingua italiana. Il testo di Marsilio è il seguente: « *Sic agitur unumquodque sicut natum est agi* », e come nota giustamente A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 160, n. 12, si tratta di una citazione errata della traduzione di Guglielmo di Moerbecke del passo della *Physica* aristotelica, II, 8, 199*a* 9 che suona così: « *Ergo sicut agitur, sic aptum natum est; et sicut aptum natum est, sic agitur unumquodque* ». (Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, ed. Leonina [Roma, 1884], II, 92). Il testo originale di Aristotele è questo: « Οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον ».

egli ha il dovere di giudicarlo. Ma anche il sacerdote può essere questa materia propria ed essenziale, ossia può essere un trasgressore della legge umana; e quindi dev'esser sottoposto al giudizio del giudice. Il fatto che sia o non sia un sacerdote non ha nei confronti del giudice maggiore importanza che se fosse contadino oppure muratore, così come non ha valore nei confronti del medico che chi può ammalarsi o guarire sia o non sia un musico. Ciò che è sostanziale non viene infatti, in questo caso, rimosso o mutato, per il mutamento di quello che è accidentale; altrimenti dovrebbero esserci infinite specie di giudici e di medici.

Ogni vescovo o sacerdote che abbia trasgredito la legge umana dev'essere dunque giudicato e punito dal giudice che esercita il potere coercitivo sui trasgressori della legge umana in questo mondo. Ma questo giudice è il governante secolare in quanto tale, e non il prete o vescovo, come abbiamo già mostrato nei capitoli XIV e XV del I discorso e nei capitoli IV e V di questo [15]. Sicché il governante umano deve punire tutti quei preti o vescovi che trasgrediscono le leggi umane. E non solo il sacerdote o qualsiasi altro ministro del tempio dev'esser colpitó per la sua colpa nella stessa misura del secolare, ma anzi in modo maggiore, in quanto il suo peccato è più grave e più turpe; poiché colui che deve conoscere meglio degli altri i precetti che distinguono gli atti da compiere da quelli che dobbiamo evitare, ha infatti naturalmente maggiore conoscenza e abilità nella scelta. E inoltre perché è più vergognoso il peccato commesso da chi deve insegnare, che quello commesso da chi deve imparare. Per questo il peccato del prete è più grave di quello compiuto da chi non è prete. Sicché, il sacerdote pecca maggiormente e in modo più grave, e, dunque, dev'essere punito in modo più grave.

8. – Né si deve accettare l'opinione di chi obietta che le ingiurie orali, o rivolte alla proprietà od alla persona, inflitte dal

15. Cfr. I discorso, capp. XIV-XV (pp. 185-202) e II discorso, capp. IV-V pp. (269-88).

sacerdote siano delle azioni spirituali, e, che, perciò, non spetti al governante mondano di farne giustizia su di lui. Ché anzi, respingendo questa obiezione, dobbiamo affermare che tutti gli atti di adulterio, di violenza, di omicidio, di furto, di rapina, di ingiuria, di calunnia e di tradimento, di frode, di eresia o altri simili compiuti dal sacerdote, sono – com'è notissimo per esperienza, e come abbiamo già mostrato nel capitolo II di questo discorso, fondandoci sull'autorità della *Epistola ai Corinzi*, capitoli III e IX, e della *Epistola ai Romani*, capitolo XV – degli atti temporali e carnali [16]. E tanto più dobbiamo giudicarli carnali e temporali in quanto il prete o vescovo pecca in modo più grave e vergognoso di coloro che dovrebbe allontanare da quelle colpe, perché offre con il suo esempio perverso un'occasione ed una maggiore facilità di peccare.

9. – Ogni sacerdote o vescovo è e dev'esser dunque sottoposto, come i laici, alla giurisdizione dei governanti in tutte quelle cose che dobbiamo osservare per la legge umana; né egli è esente dal loro giudizio coattivo, né può esentarne qualche altro uomo in virtù del proprio potere. La verità di questa affermazione la dimostro – oltre a quanto è stato detto nel capitolo XVII del I discorso [17] – deducendo dal suo opposto una conseguenza estremamente pericolosa [18]. Se infatti il vescovo romano o qualche vescovo fosse stato così esentato dal giudizio coercitivo dei governanti, ed anzi fosse egli stesso giudice coercitivo senza l'autorizzazione del legislatore umano, potesse sottrarre dalla giurisdizione dei governanti tutti i ministri del culto che vengono chiamati con il nome comune di «chierici», e li sottoponesse invece alla propria giurisdizione, così come fanno oggi i pontefici romani,

16. Cfr. cap. II, 6-7 (pp. 258-59).
17. Cfr. I discorso, cap. XVII (p. 222).
18. R. SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 228, rileva che il testo di Marsilio da questo punto fino alla metà del penultimo paragrafo è ripetuto verbalmente da PHILIPPE DE MÉZIÈRE nel *Somnium viridarii* (del 1389), cap. CII, pubblicato nella *Monarchia*, ed. Goldast, I, pp. 91 segg. Il Mézière riprende inoltre consecutivamente e ripete pure verbalmente la maggior parte dei primi due paragrafi del seguente capitolo IX.

ne seguirebbe necessariamente l'annullamento quasi totale della giurisdizione dei governanti mondani. Ora, questo è evidentemente un gran male che colpisce gravemente tutti i principi e le comunità; mentre la « religione cristiana non priva mai nessuno dei suoi diritti », come abbiamo mostrato nel capitolo V di questo discorso, servendoci delle parole di Ambrogio a proposito di quel passo della *Epistola a Tito*, capitolo III: « Rammenta loro di star sottomessi ai principi ed alle potestà »[19].

La conseguenza di questo male la dimostro nel modo seguente: non troviamo che la Sacra Scrittura proibisca ai preti o vescovi d'aver moglie, ma anzi viene loro concesso, specialmente se ne abbiano una sola, come è scritto nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III[20]. Ma questa proibizione è stata stabilita da una legge o costituzione umana che potrebbe, in quanto tale, esser revocata dalla stessa autorità. Ora il vescovo romano, che si proclama legislatore, o che usa della sua pienezza di potere (se pur v'è qualcuno che gliela riconosca), potrebbe concedere, di aver moglie a tutti i preti, diaconi e suddiaconi; e non solo a loro, ma a tutti gli altri che non sono ordinati sacerdoti o diaconi o diversamente consacrati, e che sono chiamati « chierici di semplice tonsura »; e, invero, potrebbe concedere questo permesso in modo assai più conveniente proprio a questi ultimi, come fece appunto Bonifazio VIII per accrescere la sua potenza secolare. Infatti egli ascrisse alla classe del clero, e decretò con le sue ordinanze chiamate *Decretali* che vi fossero ascritti, tutti coloro che l'avessero desiderato, anche se avessero preso in moglie una donna sola e vergine[21]. Né i pontefici si sono

19. Cfr. cap. V, 8 (p. 304).
20. *1 Tim.*, III, 2, 12.
21. Cfr. *Corpus iuris canonici Sext.*, lib. III, tit. 2, cap. I (*De clericis coniugatis*) ove si stabilisce che i « chierici » ammogliati che siano tonsurati e portino abiti sacerdotali non possano essere giudicati e condannati da un tribunale secolare. A proposito dell'esenzione dei chierici dalla giurisdizione secolare si veda quanto afferma un sostenitore delle dottrine papali, AGOSTINO TRIONFO, in *Summa de ecclesiastica potestate*, qu. 22, a. 2; ma si cfr. anche l'opinione di TOMMASO D'AQUINO, in *Summa theologica*, II, 1, qu. 96, a. 5 ad 2, il quale afferma ripetutamente che la stessa legge divina impone agli uomini « spirituali » di osservare le leggi umane.

limitati soltanto a questo; perché hanno esentato in modo simile dalle leggi umane civili, legittimamente stabilite, anche quei laici che in Italia sono detti « Frati gaudenti » e altrove « beghini »; e lo stesso hanno fatto anche nei riguardi dei cavalieri Templari, Ospitalieri e molti altri ordini di questo genere, ed anche per i frati di san Jacopo d'Altopascio [22]; e possono farlo a loro piacere e per la stessa ragione anche con altri. Se dunque tutti questi laici sono esenti dalla giurisdizione dei governanti secondo le *Decretali* pontificie, e posseggono anche certe immunità dagli oneri pubblici e civili, non v'è dubbio che la maggior parte degli uomini finirà col vòlgersi allo stato clericale, soprattutto se vi vengono ammessi non solo gli uomini di lettere ma anche, indiscriminatamente, gli illetterati. Ognuno tende infatti a perseguire il proprio vantaggio ed a evitare ciò che gli è dannoso. Ma se la maggior parte o maggioranza degli uomini si avvia allo stato clericale, la giurisdizione o potestà coattiva dei governanti rimarrà priva di ogni valore e sarà quasi nullo il numero degli uomini che debbono sottostare agli oneri civili; e questo è certo un gravissimo male, capace di corrompere tutta la società umana. Chi gode degli onori e dei vantaggi che vengono dallo stato sociale, come la pace e la tutela del legislatore umano, non

22. Col nome di « Frati gaudenti » venivano comunemente chiamati i « Cavalieri della Vergine », una comunità religiosa fondata a Bologna nel 1261 e più tardi soppressa alla fine del XVI secolo. Col nome di « beghini » o « beggardi » vennero chiamati quelle comunità di devoti non vincolati da voti religiosi ma che professavano la preghiera e la povertà, sorte in molte località dei Paesi Bassi, della Germania e della Francia nel secolo XII. I Cavalieri Templari costituivano un ordine religioso-militare fondato a Gerusalemme nel 1119, che aveva lo scopo di proteggere i pellegrini cristiani e difendere i « Luoghi Santi ». L'Ordine Templario specialmente nel corso del XIII secolo riuscì ad accumulare un grande patrimonio mediante una intensa attività commerciale svolta da una vasta rete di case dell'Ordine sparse per tutta l'Europa, e giunse ad una grande potenza economica e politica, suscitando l'ostilità di molti sovrani. Accusati di gravi delitti e sacrilegi da Filippo il Bello, furono condannati dal tribunale inquisitoriale in gran numero alle prigioni ed al rogo (1310-12). L'Ordine venne sciolto da Clemente V nel 1311.

Tra i numerosi ordini Ospedalieri sorti specialmente nel corso del secolo XII ebbe particolare importanza l'Ordine dei Cavalieri di san Giovanni di Gerusalemme, ora di Malta; anche i frati di san Jacopo di Altopascio, così detti dall'Ospedale di Altopascio presso Lucca che fu il centro del loro ricchissimo ordine, si dedicarono all'assistenza dei pellegrini e degli ammalati.

dev'essere quindi mai sottratto dalla giurisdizione civile, senza che intervenga una decisione dello stesso legislatore. E infatti l'Apostolo, nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII, dice: « e per questo voi pagate i tributi »[23].

Per evitare un tale male occorre dunque affermare, secondo verità, che il governante ha giurisdizione su tutti i vescovi e preti e sui chierici, appunto perché la pluralità disordinata dei poteri non debba distruggere lo Stato, come abbiamo mostrato nel capitolo XVII del I discorso[24]. Il governante deve stabilire il numero fisso dei chierici nella provincia che gli è sottoposta, così come determina il numero degli appartenenti ad ogni altra parte dello Stato, in modo che questa, crescendo indebitamente, non possa resistere alla potestà coercitiva dei governanti o turbare in qualche altro modo lo Stato, o privare facilmente, con il suo ozio o la sua insolenza, la città o il regno di quelle attività che le sono necessarie, come noi abbiamo appunto dimostrato nel capitolo XV del I discorso, deducendolo dal libro V, capitolo I, della *Politica*[25].

Così gli atti umani che producono un vantaggio o un danno, una ragione o un torto, a un soggetto diverso da chi li ha compiuti, debbono essere regolati dalla legge e dal giudice umano, nel terzo significato di questo termine. E a questo giudice debbono essere soggetti ugualmente tutti, secolari e chierici[26]. Ma vi sono però anche certi altri giudici, sempre secondo le leggi umane, che sono così chiamati nel secondo o nel primo significato del termine[27], come i maestri di quelle leggi; ma sono privi di potere coattivo e possono essere anche in molti in una sola comunità, anche senz'essere subordinati tra loro[28].

23. *Rom.*, XIII, 6.
24. Cfr. I discorso, cap. XVII (specialmente pp. 223-24).
25. Cfr. I discorso, cap. XV, 10 (p. 200).
26. Sui rapporti tra questa dottrina di Marsilio e la legislazione sui chierici operante di fatto nei comuni italiani del tempo, cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 26-27, e i suoi particolareggiati riferimenti agli statuti comunali di Padova.
27. Cfr. cap. II, 8 (p. 260).
28. Cfr. I discorso, cap. XVII, 12.

CAPITOLO IX. – *Sulla relazione tra gli atti umani e la legge divina, e sul giudice della vita futura, che è Cristo; e in che modo questi atti sono riferiti al dottore della sua legge che è il vescovo o sacerdote, in questo mondo.*

1. – Secondo questo ragionamento, v'è dunque anche un certo giudice che ha potere coattivo nei riguardi dei trasgressori di quella legge divina, che noi abbiamo già considerata come una norma coattiva di certi atti immanenti o transitivi. Ma questo giudice è uno solo, il Cristo, e nessun altro. Onde, nel capitolo IV di Giacomo è detto: « Uno solo è il legislatore e giudice che può perdere o liberare »[1].

Ma il suo potere coattivo non viene esercitato mai in questo mondo per distribuire la pena e la punizione oppure il premio a chi trasgredisca od osservi la legge che Egli ha dato direttamente e che abbiamo spesso chiamato « legge evangelica ». Poiché Cristo nella sua misericordia ha desiderato concedere che ognuno avesse la possibilità di acquistarsi dei meriti e di pentirsi dei peccati commessi contro la sua legge fino all'ultimo momento della sua vita[2], come si dimostrerà nei capitoli seguenti valendoci dell'autorità della Sacra Scrittura.

2. – V'è però anche un altro giudice, sempre secondo la legge evangelica, che si trova in una condizione analoga a quella del giudice terreno della legge umana, considerato nel primo significato del termine. E quest'altro giudice è il sacerdote, il quale è in questo mondo il maestro della legge divina e c'insegna quel che dobbiamo fare od evitare per guadagnarci la vita eterna e sfuggire alla pena promessa; ma egli non possiede però in questo mondo il potere coattivo di costringere gli uomini ad osservare i precetti divini. Sarebbe

1. *Iac.*, IV, 12.

2. La considerazione della misericordia divina diventa così per Marsilio un argomento capitale per negare ogni valore coercitivo alla legge divina ed al sacerdote-giudice.

infatti certamente inutile costringerli se è vero – come abbiamo mostrato chiaramente nel capitolo V di questo discorso, fondandoci sull'autorità del Crisostomo e dell'Apostolo – che chi osserva quei precetti per costrizione non ne riceve alcun vantaggio per la sua salute eterna. Perciò il giudice, inteso in questo senso, si può giustamente paragonare al medico che ha l'autorità d'insegnare o di giudicare quel che è utile fare o non fare per raggiungere lo stato di salute corporea ed evitare la malattia e la morte. Cristo stesso affermò infatti di non essere in questo mondo come un governante o giudice, ma come un medico. Onde, nel capitolo V di Luca, che abbiamo già citato, parlando di sé ai Farisei, disse: « Non hanno bisogno di medici i sani, ma gli ammalati »[3]. Insomma: Cristo non ordinò che si dovesse costringere mai qualcuno alla osservanza della sua legge in questo mondo, e per questo non stabilì neppure un giudice che avesse il potere coattivo di colpire i trasgressori di questa legge.

3. – Si deve dunque notare che la legge evangelica può stare in duplice rapporto nei riguardi degli uomini per i quali è stata data dal Cristo. Da un punto di vista può essere infatti riferita ad essi nello stato e per lo stato della vita mondana, e, in quanto tale, questa legge ha nelle sue varie parti piuttosto il carattere di una dottrina teoretica o pratica oppure teoretica e pratica al tempo stesso, che non quello di una legge intesa nel suo vero ed ultimo senso; benché però la parola « legge » possa essere anche considerata in un altro senso, come quel secondo e terzo senso che abbiamo discusso nel capitolo X del I discorso[4]. E la causa di ciò è che la legge – intesa nel suo significato più proprio ed ultimo – è una regola coattiva, secondo la quale ogni trasgressore dev'essere punito da quel potere coattivo che è stato dato a chi deve giudicarlo secondo quella stessa legge. La dottrina ed il legislatore evangelico non possono però obbligare nessuno ad osservare in questo mondo ciò che essa ordina agli

3. *Luc.*, V, 31. E cfr. cap. VII, 5 (p. 331).
4. Cfr. I discorso, cap. X, 3, 4 (pp. 152, 153).

uomini di fare o di evitare in questa vita. E di conseguenza, rispetto alla sua relazione con lo stato dell'uomo in questo mondo e per questo mondo, dobbiamo chiamarla « dottrina » e non « legge » [5], eccetto nel significato che abbiamo detto. Ma tale era anche l'opinione dell'Apostolo che nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo III, scrive: « Tutta la Sacra Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, a riprendere, a correggere e ad educare alla giustizia » [6], ma non dice: « per obbligare e punire in questo mondo ». E nella *II Epistola ai Corinzi*, capitolo I: « Non perché esercitiamo un dominio sulla vostra fede, ma cooperiamo alla vostra allegrezza » perché « state saldi nella fede » [7]. Ambrogio, nel commento a questo passo, che abbiamo già citato nel capitolo V di questo discorso – e non dispiaccia se lo ripetiamo – scrive: « Affinché essi », cioè i Corinzi, « " non s'indignino come farebbero contro un padrone ", in quanto ha detto: " non sono più tornato per risparmiarvi ", l'Apostolo aggiunge sùbito: Ma io non dico " per risparmiarvi " perché " noi esercitiamo un dominio sulla vostra fede ", cioè, perché la vostra fede sia soggetta al nostro dominio ed alla nostra coercizione; ma io lo dico piuttosto " perché cooperiamo per la vostra allegrezza ", se voi volete cooperare. Voi infatti " state saldi " " per fede " che agisce per elezione e non per coercizione » [8].

Ma la Sacra Scrittura evangelica o legge evangelica può però stare anche in un'altra relazione con gli uomini, cioè per il loro stato della vita futura, nel quale chi l'avrà trasgredita nella vita terrena sarà punito con pena e punizione; e in tal senso essa merita il nome di legge nel senso più proprio, e chi giudicherà secondo essa sarà anch'egli giudice nel senso più proprio, perché avrà il potere coattivo nel terzo significato

5. Infatti se la legge divina è, come quella umana, una *regula* che contiene dei comandi, dei divieti e dei consigli sul comportamento degli uomini nella vita presente, il suo potere normativo concerne soltanto gli atti umani transitivi e immanenti, solo in quanto sono rivolti al raggiungimento della vita eterna. E, perciò, la legge divina ha potestà coercitiva solo nell'altra vita.

6. *2 Tim.*, III, 16.

7. *2 Cor.*, I, 23.

8. Cfr. cap. V, 6 (p. 300).

del termine. Ma in quanto il sacerdote o vescovo, chiunque sia, regola e guida gli uomini secondo questa legge soltanto nello stato mondano, benché in vista della vita futura, non gli è stato concesso dal Cristo – che è l'immediato legislatore di questa legge – il potere di costringere nessun uomo in questo mondo. E quindi non lo possiamo neppure chiamare giudice nel terzo significato del termine, come possessore di un potere coattivo; né egli può né deve colpire alcuno in questo mondo con una pena che lo danneggi nella persona o nella proprietà. Analoga a questa è la relazione tra chi è dotto in una scienza pratica, come il medico, e il giudizio sulla salute corporale degli uomini, senza che egli possieda un potere coattivo su alcuno, come abbiamo detto all'inizio di questo capitolo.

4. – Tale fu, del resto, secondo l'intenzione dell'Apostolo nella *II Epistola ai Corinzi*, capitolo I, anche l'opinione di san Giovanni Crisostomo nel suo *Liber dialogorum* che è anche intitolato *De dignitate sacerdotali*, libro II, capitolo III. Ma noi per amore di brevità non riferiremo quelle sue frasi che abbiamo già citate nel capitolo V di questo discorso, ma solo le parole che egli vi aggiunge: « Perciò occorre molta arte per persuadere gli uomini, non solo perché quando s'ammalano si volgano volontariamente alla cura dei sacerdoti, ma anche perché siano grati di esser curati. Poiché qualcuno potrà anche spezzare le sue bende, il che egli può certo fare liberamente, e rendere peggiori i suoi mali, oppure disprezzerà quelle parole che agiscono come la lama del chirurgo, e con il suo disprezzo si aggiungerà un'altra ferita; sì che una occasione di cura potrà diventare la via di una malattia peggiore. Per questo nessuno può curare un uomo contro la sua volontà ». E dopo alcuni altri rilievi che il pastore deve osservare nella sua funzione correttiva e non punitiva, aggiunge ancora: « Invero, se qualcuno si sarà allontanato dalla retta via, il sacerdote deve usare grandi esortazioni, zelo e pazienza, perché non può riportarlo con la forza sulla retta via, ma si sforzerà di persuaderlo di tornare

alla vera fede dalla quale si è distaccato »[9]. Ecco dunque come questo Santo distingue il giudizio del sacerdote da quello dei governanti, e, cioè, proprio in quanto il giudizio sacerdotale non è né deve essere coattivo; e ne dà le stesse ragioni che noi abbiamo spesso indicate: in primo luogo, perché il potere coattivo che è dato solo dalle leggi o legislatori, non era stato concesso ai sacerdoti nel suo tempo e nel suo paese; e, in secondo luogo, perché, se anche questo potere fosse stato loro concesso, sarebbe inutile che lo esercitassero sui loro soggetti, perché la coercizione non reca nessun vantaggio per la salute eterna di coloro che punisce. E il Crisostomo dice la stessa cosa, commentando le parole del capitolo IX di Luca: « Se qualcuno vuol venire dietro di me, rinneghi sé stesso »[10]. Ma io ho però omesso questo passo[11] e per amore di brevità e perché quanto abbiamo detto è già sufficiente.

5. – Ma questa fu anche evidentemente l'opinione di sant'Ilario nella sua lettera all'imperatore Costanzo, ove, tra l'altro, egli scrive: « Dio ci insegnò piuttosto che pretendere la conoscenza di Lui stesso, consigliando nei suoi precetti di ammirare le sue opere divine; ma non volle servirsi di un'autorità coercitiva per farsi riconoscere ». Ecco: Dio vuole che gli uomini imparino a conoscerlo e a riconoscerlo per fede, ma non vuole che alcuno vi sia costretto e si rifiuta di farlo. E sant'Ilario, poco dopo, ripete ancora: « Dio non vuole un riconoscimento costretto ». E ancora poco oltre dice la stessa cosa, in persona di tutti i sacerdoti: « Io non posso accettare se non chi vuole, ascoltare se non chi prega, ascrivere alla Chiesa se non chi ne fa professione »[12]. Dunque Dio non vuole che lo si professi per costrizione, e che taluno sia spinto a professarlo per violenza o costrizione. Per questo

9. Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*, lib. II, capp. 3-4 (PG, XLVIII, 634 segg.).

10. *Luc.*, IX, 23.

11. Cfr. *Catena Aurea* cit., XII, p. 104.

12. Ilario di Poitiers, *Epistola ad Constantinum Augustum*, lib. I, cap. 6 (PL, X, 561, 538/539).

appunto, nello scritto *Contra Auxentium*, vescovo di Milano – che egli ritenne ariano e costringeva con la forza armata i fedeli a professare la sua opinione sulla, o piuttosto contro, la fede cattolica – Ilario, rimproverandolo di agir così anche se il suo pensiero fosse stato vero, scrive come segue: « Prima di tutto bisogna aver compassione dei mali dei nostri tempi e commiserare le stolte opinioni dei tempi presenti per cui si crede che le istituzioni umane sostengano il potere di Dio, e ci si affanna a difendere la Chiesa di Cristo con l'ambizione secolare ». E ancora, nello stesso scritto: « Ma ora, ohimè, certi argomenti mondani vengono usati per giustificare la fede divina e Cristo privo della sua virtù quando si concilia l'ambizione con il suo nome. La Chiesa è atterrita dagli esili e dai carceri ed usa la coercizione per far credere a ciò che essa stessa, a sua volta, ha creduto per timore degli esili e delle prigioni »[13]. E quando Ilario parla della « Chiesa », intende proprio il collegio dei sacerdoti o vescovi e gli altri ministri del tempio che sono chiamati chierici.

6. – Ma questo intende pure evidentemente Ambrogio nella sua seconda lettera all'imperatore Valentiniano, intitolata *Ad Plebem*, là dove dice: « Potrò dolermi, piangere, gemere, contro le armi e le milizie dei Goti le mie lacrime sono le mie sole armi; perché queste sono le uniche difese del sacerdote ed io non posso né debbo resistere in modo diverso »[14]. Così dunque, il sacerdote « non deve », anche se lo potesse, usare le armi o il potere coercitivo contro qualcuno, o comandare o spingere ad usarle, specialmente contro i fedeli di Cristo; ma tutti possono osservare che certi preti hanno invece agito ed agiscono nel modo più opposto, contro l'opinione del Sacro Canone e dei Santi.

7. – Secondo la verità e la chiara intenzione dell'Apostolo e di quei Santi che furono i dottori più illustri della Chiesa

13. ILARIO DI POITIERS, *Contra Auxentium*, cap. 3 (PL, X, 610 [594]).

14. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 2 (PL, XVI, 1050 [864]) e cfr. cap. V, 5 (p. 298).

o della Fede, nessuno, fedele o infedele, può essere costretto in questo mondo ad osservare i precetti della legge evangelica per timore della pena o punizione, e in particolare non può essere costretto dal sacerdote; e perciò dunque i ministri di questa fede, vescovi o preti, non possono né debbono giudicare, in questo mondo, secondo il terzo significato della parola « giudizio », né possono costringere nessuno, con la minaccia della pena o della punizione, ad osservare i precetti della legge divina, soprattutto senza averne avuto autorizzazione dal legislatore umano. La legge divina stabilisce infatti che un tale giudizio non deve essere né esercitato né eseguito in questa vita, ma solo in quella futura. Onde è scritto nel capitolo XIX di Matteo: « " Ma Gesù disse loro ", cioè agli Apostoli, " in verità io dico, a voi che mi avete seguito, quando nella rigenerazione il figlio dell'uomo siederà sul trono della sua gloria, anche voi starete su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele " »[15]. Ecco dunque quand'è che gli Apostoli dovevano sedere con il Cristo come giudici, nel terzo significato della parola: nell'altra vita, ma non in questa. E qui spiega la glossa: « " nella rigenerazione ", ossia, quando i morti risorgeranno incorrotti »[16]. Perché, secondo la glossa ordinaria « Vi sono due rigenerazioni, la prima nel battesimo e nello Spirito Santo, la seconda nella resurrezione »[17]. Perciò « starete anche voi », e la glossa secondo Agostino spiega: « Quando, cioè, chi fu giudicato in figura di servo », cioè il Cristo che in questo mondo fu giudicato con giudizio coattivo, ma non fu mai giudice, « eserciterà il suo potere giudiziario », cioè nella resurrezione, « anche voi sarete giudici insieme a me »[18]. Vediamo dunque che secondo la verità evangelica di Cristo e il commento degli Apostoli, Cristo stesso non ha mai esercitato in questo mondo un potere giudiziario, cioè coattivo, nel terzo significato del

15. *Matth.*, XIX, 28.
16. *Glossa interlinearis, ad loc.*
17. *Glossa ordinaria, ad loc.*
18. Ivi.

termine, ma che invece vivendo in aspetto di servo, fu sottoposto al giudizio di un altro uomo. E quando eserciterà un tale potere giudiziario coattivo nell'altro mondo, gli Apostoli siederanno insieme a lui a giudicare.

8. – V'è dunque, davvero, di che meravigliarsi se un vescovo o prete, chiunque egli sia, voglia assumersi un'autorità maggiore o diversa da quella che Cristo e gli Apostoli vollero avere in questo mondo. Poiché essi furono giudicati sotto l'aspetto di servi dai governanti mondani. Ma i preti, loro successori, non solo si rifiutano di sottomettersi ai governanti, contro l'esempio di Cristo e degli Apostoli, ma anzi pretendono di esercitare una giurisdizione coattiva superiore ai governanti ed ai poteri supremi. Ma Cristo, però, disse, nel capitolo X di Matteo: « E sarete condotti, per causa mia, dinanzi ai re ed ai governatori »[19], e non ha detto invece: « Sarete re o governatori ». Ché anzi aggiunse: « Il discepolo non è superiore al suo maestro, né servo è superiore al suo padrone »[20]. Perciò nessun sacerdote o vescovo può o deve esercitare, in quanto tale, un giudizio coattivo, un governo o dominio coattivo in questo mondo. E tale fu anche evidentemente l'opinione del Filosofo nel libro IV della *Politica*, capitolo XII, ove disse: « Perciò non si possono considerare governanti tutti coloro che sono stati eletti o sorteggiati. E, in primo luogo, si debbono escludere i sacerdoti (essi hanno infatti funzioni diverse da quelle politiche dei governanti), i coreghi, gli araldi e gli ambasciatori, i quali benché eletti non sono però dei governanti. Ma anche queste sono funzioni suddette politiche, che vengono esercitate su tutti i cittadini, nei riguardi di una certa operazione particolare ». E, poco oltre, aggiunge: « altre invece sono di carattere amministrativo »[21].

19. *Matth.*, X, 18.
20. *Matth.*, X, 20.
21. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 15, 1299*a* 16 segg. E cfr. I discorso, cap. XIX, 12 (p. 244).

9. – Quanto abbiamo detto è provato dal fatto che se Cristo avesse voluto che i sacerdoti della nuova legge fossero anche giudici, nel terzo significato del termine, e, cioè, dotati di un potere coattivo che permettesse loro di pronunziare un verdetto sugli atti contenziosi degli uomini in questo mondo, avrebbe certo stabilito nella sua legge dei precetti particolari per questi atti, come fece nell'Antica Legge, nel caso di Mosè, che Egli creò appunto governante e giudice coercitivo dei Giudei, non per mezzo di un uomo ma con le sue proprie parole, come è detto nel settimo capitolo degli *Atti* [22]. Dio infatti gli diede anche una legge che prescriveva ciò che doveva essere osservato anche nello stato e per lo stato della vita presente, al fine di dirimere i contrasti umani; una legge, cioè, che conteneva dei precetti speciali e che quindi si può paragonare, sotto questo rapporto, con la legge umana, almeno in una sua certa parte. Di conseguenza gli uomini erano costretti ed obbligati ad osservare questi precetti nel nostro mondo, sotto minaccia di pena o punizione, da Mosè e da quei giudici forniti di potere coattivo che lo sostituivano; ma non vi erano costretti dai sacerdoti, come appare chiaramente nel capitolo XVIII dell'*Esodo* [23]. Ma comandi di tal genere non vennero però mai fissati da Cristo nella Legge Evangelica; ed Egli ritenne che fossero o dovessero esser contenuti dalle leggi umane, e comandò ad ogni anima di osservarle e di ubbidire a quei governanti che giudicano in base ad esse, almeno in quei comandi che non contrastano con la legge della salvezza eterna [24]. Per questo nel capi-

22. *Act.*, VII, 35.
23. *Exod.*, XVIII, 13-26.
24. Con l'ammissione di questo limite posto dalla legge divina ai comandi della legge umana, Marsilio non intende però autorizzare l'intervento del clero e dei poteri ecclesiastici nella determinazione del comportamento « civile » dei « cristiani fedeli ». Al contrario, egli si preoccupa di determinare, con il maggior rigore, i precisi limiti entro i quali può valere la limitazione della legge umana da parte della legge divina. Infatti, non solo la legge divina non costituisce, come per gran parte della tradizione ortodossa, la fonte unica della stessa legge umana, ma anzi non può nemmeno imporre, con un metodo coercitivo, l'adempimento di un precetto contrastato dalla legge umana. E, infine, anche l'interpretazione della legge divina non viene più eseguita dai soli preti ma bensì dal concilio generale composto da laici e da ecclesiastici ed eletti dal legislatore umano. (Cfr. cap. XX, 2, 5 [pp. 514, 516]).

tolo XXII di Matteo e nel capitolo XI di Marco dice: « Rendete a Cesare quel che è di Cesare », indicando con « Cesare » chiunque governi; né dispiaccia se citiamo di nuovo le parole dell'Apostolo nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII: « Ogni anima sia soggetta alle autorità superiori »[25]. E aggiunge ancora nell'ultimo capitolo della *I Epistola a Timoteo*: « anche ai padroni infedeli »[26]; e si veda la glossa secondo Agostino, che abbiamo citato nel capitolo V di questo discorso, paragrafo 8[27]. È dunque evidente che Cristo, l'Apostolo e i Santi intendevano che tutti gli uomini debbono restar sottomessi alle leggi umane ed a coloro che giudicano secondo esse.

10. – È inoltre certo, come risulta dai testi che abbiamo citato, che i fedeli di Cristo non sono affatto tenuti ad osservare tutti quei precetti o consigli che furono dati al popolo giudeo nell'Antico Testamento; ché anzi l'osservanza di alcuni di questi precetti, come gli obblighi cerimoniali, ci è addirittura vietata sotto pena di dannazione eterna, secondo l'insegnamento dell'Apostolo nella *Epistola ai Romani*, capitoli III e VII; nell'*Epistola ai Galati*, capitoli II, III, V; nell'*Epistola agli Efesini*, capitolo II, e nell'*Epistola agli Ebrei*, capitoli VII, X. Anche san Gerolamo e sant'Agostino esprimono la medesima opinione nelle lettere undecima e tredicesima del loro carteggio, ove affermano che chi osserva tali obblighi cerimoniali veri o falsi, dopo la proclamazione della legge evangelica, sarà « gettato nel baratro del demonio »[28]. Similmente i fedeli cristiani non sono neppure tenuti all'osservanza delle norme legali dell'*Antico Testamento*, com'è chiaro nelle parole di san Paolo che abbiamo già citate, nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo ultimo, e nel relativo commento di Agostino: « I servi cristiani non debbono dunque

25. *Rom.*, XIII, 1.
26. *1 Tim.*, VI, 1.
27. Cfr. cap. V, 4, 8 (pp. 292, 304).
28. GEROLAMO, *Epistola*, 112, cap. 14 (PL, XXII, 916-31) e *Epistola*, 116 (che è la risposta di Agostino) (PL, XXII, 936-51 e anche in *Corp. SS. Eccl. Lat.*, XXXIV, 2, n. 82). Cfr. anche *Collectanea* cit., sulla *Epistola ai Galati*, II e V (PL, CXCII, 110-114, 153, 158) e sull'*Epistola agli Ebrei*, VII (PL, CXCII, 454).

esigere ciò che è detto degli Ebrei », ecc. [29]. Sicché, se nella legge della grazia sono stati tramandati dei comandi appositamente stabiliti per dirimere le controversie umane in questo mondo, ne risulta che questi atti dovranno essere giudicati soltanto dalle leggi umane e da quei giudici che svolgono la loro funzione secondo queste leggi e traggono la propria autorità dal legislatore umano.

11. – Ma vi sono però anche certe altre prescrizioni che la legge mosaica ordinava di osservare per la salvezza eterna, come quelle relative ai sacrifici, le vittime e le oblazioni da compiere per redimersi dai peccati, e soprattutto da quelli non manifesti che si compiono mediante i nostri atti immanenti. Però nessuno era costretto ad osservare questi obblighi sotto minaccia di pena o punizione [30]. Simili a tali comandi sono dunque tutti i consigli e i precetti contenuti nel *Nuovo Testamento*, poiché Cristo non volle che nessun uomo fosse costretto o spinto ad osservarli in questo mondo, mentre invece Egli ci comandò di osservare le istituzioni delle leggi umane, riservando a chi le trasgredirà una pena e una punizione anche nell'altro mondo. Chi trasgredisce alla legge umana pecca quindi nella maggior parte dei casi anche nei confronti di quella divina, mentre invece non è vero il contrario, poiché vi sono molti atti la cui omissione o il cui compimento costituisce un peccato nei riguardi della legge divina, che ha stabilito dei precetti su di essi, ma che non potrebbero mai esser validamente contemplati dalla legge umana; e questi atti sono appunto quelli che abbiamo già definiti « immanenti », che è impossibile provare se siano stati o no compiuti, ma che pure non possono restare nascosti a Dio [31]. Proprio per questo fu stabilita giustamente per migliorare gli uomini, una legge divina che stabilisce quali

29. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 357 C). E cfr. cap. V, 8 (p. 304).

30. Marsilio distingue dunque nella legge mosaica quei precetti di carattere meramente « legali » e « cerimoniali » che sono stati totalmente abrogati dalla legge evangelica e quei comandi relativi ai mezzi di redenzione del peccato. Tuttavia egli nega anche a questo aspetto della legge mosaica qualsiasi carattere o potestà coercitiva.

31. Su questa distinzione cfr. cap. V, 4 (p. 292) e cap. VIII, 3 (p. 333).

di questi atti debbano essere debitamente compiuti e quali omessi, sia in questo mondo che nell'altro.

12. – Si potrebbe però obiettare che la legge evangelica è imperfetta, se, com'essi dicono, non può regolare sufficientemente anche gli atti umani contenziosi che si compiono nello stato e per lo stato della vita presente. Ma noi risponderemo che siamo già guidati sufficientemente in questa vita dalla legge evangelica nei riguardi di ciò che dobbiamo fare o evitare, allo scopo di raggiungere la vita futura; e che la legge evangelica è stata creata appunto a tale scopo e non per attuare, con mezzi civili, la riduzione degli atti umani contenziosi all'equità o proporzione dovuta per lo stato o la sufficienza della vita presente, in quanto il Cristo non venne in questo mondo per regolare queste contese umane per la vita presente, ma solo per la vita futura. Per questo esiste una norma diversa per gli atti umani temporali, che guida gli uomini a questi fini con metodi diversi. La legge divina c'insegna infatti a non disputare mai e non ricorrere mai in giudizio, anche se non ce lo proibisce del tutto formalmente; e appunto per tale ragione non contiene dei precetti particolari nei riguardi di questi atti contenziosi. Ma, d'altra parte, l'altra regola degli atti umani, la legge umana, ci dà invece questi precetti e c'insegna a punire chi li trasgredisce. Perciò nel capitolo XII di Luca, Cristo rispose a chi gli chiedeva di render un giudizio umano su di una contesa sorta tra lui e il suo fratello: « Uomo, chi mi ha fatto giudice o arbitro su di voi? »[32], quasi per dire: io non sono venuto ad esercitare questo giudizio. E la glossa: « Non si degna di esser giudice di contese o arbitro di ricchezze, colui che è giudice dei vivi e dei morti ed arbitro dei loro meriti »[33]. La legge evangelica non può quindi giudicare sufficientemente gli atti umani secondo il fine di questo mondo. Perché, infatti, non si trovano in questa legge delle regole che misurino questi atti secondo la proporzione desiderata dagli uomini,

32. *Luc.*, XII, 14.
33. *Catena Aurea* cit., XII, p. 145.

e legittimamente, per lo stato della vita presente, ma tali regole sono presupposte, sono presentate e saranno presentate dalle leggi umane. Senza queste regole mancherebbe la giustizia, e ciò causerebbe dispute o contese tra gli uomini e, quindi, la lotta, la divisione e l'insufficienza della vita umana; cose queste delle quali tutti gli uomini rifuggono per legge di natura [34].

13. – Non si può dunque dire, in verità, che la legge o dottrina evangelica sia imperfetta; perché essa non è stata originata per avere quella perfezione che non deve avere. La legge evangelica ci è stata data perché ci guidi immediatamente in quelle cose che riguardano il conseguimento della salute eterna e la salvezza dalla miseria eterna; ed in questo la legge evangelica è assolutamente sufficiente e perfetta. Ma essa non è stata promulgata per dirimere le contese e i negozi umani, secondo quel fine che gli uomini perseguono lecitamente nella vita mondana. Se noi la ritenessimo imperfetta per questa ragione, dovremmo ugualmente ritenerla imperfetta anche perché non c'insegna a curare i mali del corpo, a misurare le grandezze o a navigare. Certo si può giustamente concedere che non è perfetta, perché v'è solo un essere che sia perfetto, e cioè, Dio stesso. E questa nostra opinione è appunto confortata dalla glossa secondo Gregorio alla *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, ov'è scritto: « " Io dico questo perché vi vergognate ", cioè, affinché giudichino le dispute terrene coloro che hanno avuto la conoscenza delle cose esteriori. Ma coloro che hanno avuto doni spirituali non debbono immischiarsi negli affari mondani » [35]. Però se Gregorio parlando di « conoscenza delle cose esteriori » e

34. La posizione di Marsilio non è qui molto dissimile da quella assunta anche da TOMMASO D'AQUINO (*Summa theologica*, II, 1, qu. 108, aa. 1-3) che distingue anch'egli su questa base la legge divina e la legge umana. Tuttavia l'insistenza marsiliana sulla mancanza di ogni potere coercitivo da parte della legge divina, e quindi sulla sua impossibilità di agire positivamente sulla realtà dei contrasti e delle contese civili, dà alla sua dottrina un significato ben altrimenti radicale.

35. GREGORIO MAGNO, *Moralia in librum Job*, XIX, 25 (PL, LXXVI, 125) cit. in *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1577).

di dispute e quistioni terrene, avesse inteso parlare della Sacra Scrittura, non avrebbe detto che « coloro che hanno avuto dei doni spirituali », cioè, la Sacra Scrittura, « non debbono immischiarsi negli affari mondani », né li avrebbe separati così gli uni dagli altri in base a queste diverse dottrine. Inoltre l'Apostolo e i Santi, secondo una loro interpretazione, hanno detto che sono « di minor conto nella Chiesa » proprio coloro che avevano questa sapienza delle cose mondane, opinione che evidentemente né l'Apostolo né i Santi che commentano queste parole hanno mai avuto nei confronti di coloro che sono dotti nella Sacra Scrittura.

Ci sembra dunque di aver già dimostrato sufficientemente per il nostro còmpito, quali e quanti siano gli atti legali umani, come debbano essere regolati e corretti, e, cioè, da quali leggi e giudici, in che modo, in che tempi e per mezzo di quali persone.

CAPITOLO X. – *Sul giudice coattivo degli eretici, ossia, a chi spetti di giudicarli in questo mondo, di costringerli, d'infligger loro delle pene nella persona e nella proprietà, e di applicare e disporre di queste pene.*

1. – Ma anche su quanto noi abbiamo già detto, possono sorgere, e a ragione, dei dubbi. Se, infatti – come abbiamo già mostrato nei capitoli precedenti – solo il governante, che ne ha autorità dal legislatore, può esercitare la propria giurisdizione (con giudizio coercitivo e mediante l'inflizione e l'esazione di pene nella persona o nelle cose) su tutte le forme di costrizione nella vita mondana, spetterebbe sempre a questo governante anche il potere di esercitare il proprio giudizio coercitivo sugli eretici o sugli altri infedeli, e d'infligger loro, di applicare e di esigere da loro la soddisfazione delle pene nella persona o nella proprietà. Il che però potrebbe anche sembrar cosa non conveniente. In tal caso, infatti, poichè spetta alla medesima autorità di indagare sul delitto, giudicarlo e punirlo, e siccome il diritto di riconoscere il crimine di eresia spetta al sacerdote o al vescovo

e a nessun altro, ne seguirebbe che costoro dovrebbero esercitare anche il giudizio coattivo o la correzione di questo o di altri delitti consimili. Inoltre, noi sappiamo che il giudizio e l'esazione della pena spetta sempre a colui contro il quale o contro la cui legge il colpevole ha peccato. Ma questa persona è appunto il prete o il vescovo. Solo costoro sono infatti i giudici e ministri di quella legge divina contro la quale pecca l'eretico, lo scismatico o qualunque altro infedele, sia che questa colpa sia stata compiuta da un intero collegio o da un solo individuo. Sicché se ne deduce che questo giudizio spetta al prete e non al governante; e tale opinione è sostenuta chiaramente da sant'Ambrogio nella sua prima lettera all'imperatore Valentiniano [1]; ma siccome questa idea è sostenuta per quasi tutta l'intera lettera, ne ho omesso la citazione per brevità.

2. – Diremo dunque, secondo le conclusioni che abbiamo già affermato, che chiunque pecca contro la legge divina, dev'esser giudicato, corretto e punito secondo tale legge, ma che però, sempre secondo questa legge, vi sono due giudici diversi. Uno di essi è giudice nel terzo senso della parola, e possiede l'autorità coattiva di punire i trasgressori della legge divina e di esigere l'esecuzione delle loro pene; e questi, come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, fondandoci sulle parole di Giacomo, capitolo IV [2], è soltanto Cristo. Ma Cristo stesso volle che tutti i trasgressori di questa legge fossero giudicati con giudizio coattivo e colpiti con pene e punizioni solo nell'altra vita e non in questo mondo, come è apparso evidente nel capitolo che precede. L'altro giudice, secondo questa stessa legge, è invece il sacerdote o vescovo; ma non è giudice nel terzo significato del termine, e non può correggere i trasgressori della legge divina in questo mondo ed esigere da loro la soddisfazione della pena o della punizione, valendosi del proprio potere coattivo; cosa questa che abbiamo dimostrato chiaramente nei capitoli V e IX di

1. AMBROGIO, *Epist.*, 21 (PL, XVI, 1045-49).
2. Cfr. cap. IX, 1 (p. 343).

questo discorso, fondandoci sull'autorità e l'invincibile ragionamento dell'Apostolo e dei Santi [3]. Il sacerdote o vescovo è dunque giudice solo nel primo significato del termine, e il suo còmpito consiste nell'insegnare, esortare, rimproverare o correggere i peccatori contro quella legge ed atterrirli con un giudizio che prevede la loro dannazione futura e quella pena che il giudice coattivo dell'altra vita, che è lo stesso Cristo, infliggerà loro. E tutto ciò noi l'abbiamo appunto mostrato nei capitoli VI e VII di questo discorso, dove si discuteva l'autorità sacerdotale delle chiavi, e nel capitolo precedente [4] ove abbiamo paragonato il medico del corpo con i sacerdoti che sono – come dice Agostino sull'autorità del profeta e come ripete il Maestro delle *Sentenze*, al libro IV, distinzione XVIII, capitolo IX [5] – i « medici dell'anima ». In quanto dunque l'eretico, lo scismatico o chiunque altro infedele è trasgressore della legge divina, se persiste nel suo crimine, sarà giudicato da quel giudice cui spetta di punire i trasgressori della legge divina in quanto tale, quando eserciterà il suo potere giudiziario. Ma questo giudice è Cristo che verrà a giudicare i vivi e giudica già i morti ed i morituri, non in questa vita ma nell'altra. Poiché Egli ha concesso misericordiosamente che i peccatori si possano pentire e possano ottenere dei meriti fino all'ultimo momento del loro trapasso. Ma l'altro giudice, e cioè il pastore, vescovo o prete, deve soltanto insegnare ed esortare gli uomini in questa vita, e rimproverare e correggere il peccatore ed atterrirlo con la previsione o giudizio della gloria o della dannazione futura eterna, ma non costringerlo mai, come abbiamo già mostrato nel capitolo precedente.

3. – Se però la legge umana avesse proibito agli eretici o qualunque altro infedele di restare in quella regione, chi di loro vi fosse scoperto deve essere punito come trasgressore

3. Cfr. cap. V (pp. 288-309); cap. IX, (pp. 343-56).
4. Cfr. cap. VI, 9-13 (pp. 317-23); cap. VII, 3, 5 (pp. 328, 331); cap. IX, 3-5 (pp. 344-47).
5. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. IX (PL, CXCII, 889). La citazione interna è da *Ps.* XXCVIII, 10.

di una legge umana, con quella pena o punizione che è stabilita dalla legge stessa e da quel giudice che noi, nel capitolo XV del I discorso [6], abbiamo già mostrato esser il custode della legge umana, in virtù dell'autorità concessagli dal legislatore. Ma se la legge umana non vieta che l'eretico o qualunque infedele conviva nella stessa regione insieme ai fedeli – così com'è ormai permesso dalle leggi umane agli eretici ed agli ebrei, anche in questi tempi di popoli, governanti e pontefici cristiani – io dico che non spetta a nessuno di giudicare e punire l'eretico o l'infedele con una pena o punizione nella persona o nella proprietà, nello stato della vita presente [7]. E la causa generale di ciò è la seguente: nessun uomo che pecchi contro qualsiasi disciplina teoretica o pratica può esser punito, in quanto tale, in questo mondo, ma bensì solo in quanto pecca contro il comando della legge umana [8]. Siccome la legge non proibisce di ubriacarsi, di fabbricare o vendere scarpe nel modo che più piace a ciascuno, o di praticare la medicina o insegnare o esercitare a proprio piacere altri uffici simili, non si potrebbe neppure punire chi si ubriacasse o chiunque agisse ingiustamente in qualsiasi occupazione.

4. – Si deve perciò notare che in ogni giudizio coattivo di questo mondo, prima di rilasciare una sentenza di condanna o di assoluzione, occorre indagare prima ordinatamente molte

6. Cfr. I discorso, cap. XV, II (p. 201).

7. Nonostante che Marsilio accetti l'intervento coercitivo della legge umana per la punizione degli eretici e per la lotta contro l'eresia, la sua concezione si distingue però nettamente sia da quella dei teorici di parte papale che dava pieno rilievo alla necessità della repressione dell'eresia (cfr. AGOSTINO TRIONFO, *Summa de ecclesiastica potestate*, qu. 24, a. I; qu. 59, a. 4; e ALVARO PELAGIO, *De planctu ecclesiae*, I, 37 [pp. 45-46]), che quella di TOMMASO D'AQUINO, il quale pur riconoscendo che « non si devono costringere alla fede gli infedeli » (*Summa theologica*, II, II, qu. 10, a. 8, arg. 3) riteneva però pienamente legittima la « costrizione corporale » degli eretici per obbligarli a mantenere la loro fede (ivi). Marsilio infatti ammette la possibilità di una legislazione antiereticale solo per un fine strettamente politico che è comune a tutte le leggi: evitare i contrasti e le contese entro lo Stato.

8. Di conseguenza ogni atto non compreso nel divieto o nel comando esplicito della legge umana è per Marsilio perfettamente libero ed esente da ogni possibile punizione.

quistioni pertinenti. In primo luogo, se le parole o l'atto di cui è accusato l'imputato siano veramente tali come è stato detto. E questo è appunto conoscere la natura di ciò che si dice sia stato commesso. In secondo luogo, se un tale atto sia o no proibito dalla legge umana. E, in terzo luogo, se l'accusato ha commesso o no il fatto. Solo dopo che sono state indagate queste quistioni, può seguire il giudizio o sentenza di condanna o di assoluzione dell'imputato. Ad esempio, se uno è stato accusato di eresia o di falsificare degli oggetti d'oro o di qualche altro metallo, prima di condannarlo o di assolverlo, bisognerà indagare se le affermazioni o il fatto che gli viene imputato è o non è eretico. Di poi, se dire, fare o insegnare simili cose sia proibito dalla legge umana; e, infine, se quella colpa sia stata o no commessa dall'imputato. E finalmente – dopo l'indagine di queste quistioni – potrà seguire il giudizio coattivo di assoluzione o di condanna.

5. – Riguardo alla prima di queste quistioni, la verità dev'essere accertata dal governante per mezzo degli esperti di ciascuna disciplina, i quali debbono considerare l'essenza o natura dell'affermazione o del fatto di cui l'imputato è accusato; poiché questi esperti – che sono giudici nel primo significato, come abbiamo detto nel capitolo II di questo discorso [9] – sono tenuti a conoscere la natura di queste cose, e il governante ha dato loro l'autorità, che nelle discipline liberali viene chiamata « licenza », di insegnare o praticare queste arti nello Stato. E questa procedura è analoga a quella di tutte le altre arti produttive o meccaniche, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso [10]. Così il medico deve comprendere dalla condizione del corpo quali sono i lebbrosi e quali no; così il sacerdote deve sapere quali affermazioni o dottrine sono eretiche e quali cattoliche; così l'orefice o l'argentiere, quali siano i metalli veri o falsi; e così ugualmente l'esperto della legge o giurista deve sapere

9. Cfr. cap. II, 8 (p. 304).
10. Cfr. I discorso, cap. XV, 8-11 (pp. 199-201).

che siano i mutui, i depositi ed altri simili atti civili. Perché il governante, in quanto tale, non è tenuto invece a conoscere simili materie, ma secondo la legge, se questa è veramente perfetta, deve rendersi conto della natura delle parole, degli atti e delle diverse azioni per mezzo di coloro che praticano o insegnano le varie discipline.

6. – Ed ora, tornando così alla materia della nostra discussione, dico che ogni dottore della Divina Scrittura, come è o deve essere ogni sacerdote, può e deve giudicare, ma con un giudizio inteso nel primo senso, se la colpa imputata ad un uomo sia o no un'eresia. Onde leggiamo in Malachia, capitolo II: « Poiché le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, ed essi chiederanno la legge », cioè la legge divina, « alla sua bocca » [11]. E tali debbono essere appunto i preti o vescovi, successori degli Apostoli, ai quali Cristo disse, in Matteo, capitolo XXVIII: « Andate dunque, ammaestrate tutte le genti... insegnando loro ad osservare quanto vi ho comandato » [12]. E nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III: « Egli deve » tra le altre cose « essere un maestro » [13] della legge sacra. Ed ancora nella *Epistola a Tito*, capitolo I: « Il vescovo... deve abbracciare quella parola fedele, secondo la dottrina; affinché sia capace di esortare nella sana dottrina e convincere i contraddittori. Poiché vi sono molti seduttori di menti... ai quali bisogna chiuder la bocca » [14]. Rispetto poi alla seconda quistione, occorre che il magistrato sappia se un atto è o no proibito dalla legge accertandolo dalla legge stessa, intesa nel suo ultimo e più proprio significato, e secondo la quale egli deve governare per l'autorità del legislatore. E, in terzo luogo, si deve poi conoscere se l'accusato abbia veramente compiuto quell'atto o pronunziato quella parola eretica che gli è imputata; e questo giudizio può esser compiuto mediante i loro sensi esterni o interni, da quegli uomini dotti o indotti che sono chiamati

11. *Malach.*, II, 7.
12. *Matth.*, XXVIII, 19-20.
13. *1 Tim.*, III, 2.
14. *Tit.*, I, 7-11, abbreviato (e *sana* = *sancta*).

di solito « testimoni ». Solo dopo aver compiuto questi accertamenti, il magistrato deve pronunziare il giudizio o sentenza di condanna o di assoluzione, e quindi l'esecuzione o la remissione della pena o punizione nei confronti di chi era stato accusato di eresia.

7. – Tuttavia, nessuno potrà mai essere punito dal magistrato solo perché pecca contro la legge divina. Vi sono infatti molti peccati mortali contro la legge divina, come la fornicazione, che il legislatore umano permette anche se ne viene a cognizione e che il vescovo o prete non può né deve punire per mezzo del potere coattivo. Ma se il peccato dell'eretico contro la legge divina è tale da esser proibito anche dalla legge umana, allora viene punito anche in questo mondo in quanto viola la legge umana. Questa è infatti la causa essenziale precisa o primaria per cui una persona viene punita nella vita presente, con pene e punizioni. E solo se è data tale causa si verifica anche questo effetto, mentre se viene rimossa, viene pure rimosso anche l'effetto. E viceversa, chi pecchi contro la legge umana con qualche delitto, non potrà esser punito per questa ragione anche nell'altro mondo, ma bensì solo in quanto ha peccato contro la legge divina e non in quanto ha peccato contro la legge umana. Vi sono infatti molti atti proibiti dalla legge umana che sono permessi dalla legge divina; ad esempio chi non abbia restituito un prestito contratto a tempo debito, per impossibilità dovuta a un caso fortuito, a malattia, a dimenticanza, o altri casi simili, non sarà certo punito per questo nell'altra vita dal giudice coattivo della legge divina, mentre sarà punito giustamente in questo mondo dal giudice coercitivo della legge umana. Chiunque invece avrà peccato contro la legge divina, con un atto permesso dalla legge umana, come la fornicazione, sarà punito nell'altro mondo; e quindi il peccato contro la legge divina è appunto quella prima causa essenziale, che in filosofia viene chiamata di solito causa « in quanto tale » (*secundum qua*) [15] perché se

15. Cfr. ARISTOTELE, *Analyt. post.*, I, 5, 74*a* 12.

si verifica si dà anche l'effetto della pena o punizione per lo stato e nello stato della vita futura, mentre se viene rimossa, anche questo effetto non ha più luogo.

8. – Il giudizio sugli eretici, scismatici o qualsiasi altro genere d'infedeli, e il potere di costringerli di esigere da loro la pena o punizione temporale che si deve applicare al singolo od alla comunità, spetta dunque solo al governante che giudica per autorità del legislatore umano, ma non spetta affatto a un prete o ad un vescovo, che debba punirli in quanto trasgressori della legge divina. Difatti, benché questa legge sia veramente tale nei riguardi degli uomini, nello stato e per lo stato della vita presente, non lo è però nell'ultimo significato del termine, perché non ha un potere coattivo in questo mondo, nei riguardi di nessun uomo; cosa, questa, che abbiamo già dimostrato evidentemente nel capitolo precedente e nel capitolo V di questo discorso [16]. Ma noi la chiamiamo però legge nel terzo significato, come abbiamo già visto nel capitolo X del primo discorso [17]. Secondo questo significato anche i sacerdoti sono appunto giudici in questo mondo, nel primo significato di « giudizio » e di « giudice »; e quindi, come è stato mostrato nel capitolo V di questo discorso e nel capitolo precedente, in virtù delle parole di Ambrogio, di Crisostomo e di Ilario [18], essi non hanno nessun potere coattivo. Se infatti fossero giudici coattivi o magistrati nei confronti degli eretici, per la ragione che costoro peccano contro quella disciplina in cui essi sono dotti e secondo la quale compiono certe operazioni sugli altri, anche l'orefice sarebbe giudice coattivo e magistrato nei confronti di chi contraffà degli oggetti preziosi; il che è evidentemente assurdo. Similmente, anche il medico potrebbe punire coloro che agiscono male secondo l'arte medica, e quindi vi sarebbero tanti governanti quante sono le diverse funzioni o uffici dello Stato contro i quali si può peccare [19]. Ma noi

16. Cfr. cap. V, 6 (p. 300).
17. Cfr. I discorso, cap. X, 3 (p. 152).
18. Cfr. cap. V (p. 288).
19. Si noti che con questa affermazione Marsilio pone sullo stesso

abbiamo già mostrato nel capitolo XVII [20] del I discorso la impossibilità e la inutilità di questi molteplici governanti. Chi pecca contro le diverse funzioni o uffici dello Stato, non può essere infatti mai costretto o punito per tale ragione, se non interviene il comando del legislatore o della legge umana. Poiché, se questi peccati non fossero previsti dalla legge umana, chi li commette non potrebbe esser punito.

9. – Che quanto abbiamo detto sia vero lo si può vedere, del resto, servendosi di un esempio familiare. Supponiamo che la legge umana proibisca ai lebbrosi di convivere con gli altri cittadini; forse il medico, il quale soltanto può giudicare con la sua scienza la loro malattia, e, cioè, se quelli che esamina sono o no lebbrosi, può anche, per la stessa autorità che gli viene dall'esser dotto nella scienza medica, allontanare dal consorzio umano quelli che ha giudicati lebbrosi? Noi sappiamo che non è affatto possibile, perché la sola persona che può escluderli è colui al quale è stata affidata la salvaguardia della legge umana, cioè, il governante. Nessuna persona privata o collegio privato ha infatti il diritto di giudicare, costringere o punire qualcuno, ma questo diritto lo possiede solo il governante. Nondimeno, per poter accertare la natura dei crimini, colpe o peccati, – sia seguendo l'espressa volontà della legge, se essa lo contempla (e così sarà ove la legge sia perfetta), sia seguendo la sua personale prudenza, se la legge tace – il governante ricorrerà e confiderà nel giudizio dei periti di quelle discipline che trattano della natura di tali fatti, atti e parole. Così si rivolgerà ai medici per sapere chi è lebbroso e chi no, ed ai teologi per conoscere chi sono i peccatori contro la legge divina, i quali, come spiega il commento dei Santi nella Sacra Scrittura, vengono appunto simboleggiati dai lebbrosi. E, similmente, dovrà fidarsi del giudizio dell'orefice, nel caso di una contraffazione di oggetti preziosi, ed allo stesso modo, sul giudizio

piano, nei confronti della legge e del giudizio umano, tutte le diverse « discipline » o « arti », senza porre la minima differenza tra la « disciplina » dei teologi e quella dei medici o degli orafi. Anche in questa concezione è forse da rilevare una traccia dell'averroismo di Marsilio.

20. Cfr. I discorso, cap. XVII, 12-13 (pp. 230-31).

di coloro che sono esperti nei diversi generi di produzione e di azione. Perciò il sacerdote, che è medico dell'anima, deve giudicare gli eretici ed ogni altro genere d'infedeli, con un giudizio inteso nel primo senso, distinguendo cioè l'atto o la parola eretica da quella che non lo è. Solo il governante per legge umana potrà però giudicarli con un giudizio inteso nel terzo significato del termine, cioè condannando o assolvendo gli accusati, infliggendo una punizione temporale ai condannati e costringendoli a pagare la loro pena. E solo il governante potrà disporre delle punizioni che sono state riscosse qualora si tratti di pene pecuniarie, e ne disporrà allo stesso modo in cui dispone delle pene esatte per altri crimini, secondo la determinazione della legge e del legislatore umano.

10. – Quanto noi abbiamo detto è testimoniato dalla Sacra Scrittura, negli *Atti degli Apostoli*, capitolo XXV [21]. Poiché quando l'Apostolo venne accusato di eresia dai Giudei, sebbene falsamente, il suo caso fu indagato, discusso ed appellato dinanzi al giudice che era stato nominato per questa funzione dall'autorità del legislatore umano, come per la discussione di tutti gli atti contenziosi o civili.

11. – Gli argomenti contrari a questa tesi [22] possono esser confutati senza difficoltà. Poiché quando si dice che il giudizio sulla colpa di eresia spetta a chi ha la conoscenza di questo crimine, si deve appunto distinguere, a causa dell'ambiguità di questo termine «giudice» e «giudizio»; e si deve dire che, se questa proposizione è vera in un certo senso, ossia, se si considerano quei termini nel loro primo significato, è invece falsa se noi consideriamo le stesse parole nel loro terzo significato. E quindi la nostra conclusione non è affatto invalidata da questo paralogismo. E quanto poi all'altro argomento che la persona contro la quale o contro la cui legge pecca il colpevole deve giudicarlo e infliggergli la pena

21. *Acta*, XXV.
22. Cfr. il § 1 (p. 356).

e disporre della sua riscossione a proprio piacimento, se si tratta di pena pecuniaria, diremo che ciò è vero se si tratta di un giudice nel terzo significato della parola e di una legge intesa anch'essa nel terzo significato, ossia coattiva. E se si dice che l'eretico pecca contro la legge divina, noi possiamo certo concederlo; e appunto per questo l'eretico sarà punito da un giudice di questa legge, nel terzo significato del termine, e, cioè, da Cristo, ma soltanto nell'altro mondo e non in questo, secondo il decreto del legislatore della legge divina. Cristo lo condannerà ad una pena o punizione o lo premierà secondo che egli avrà osservato o trasgredito i precetti e gli ammonimenti della sua legge. Ma nessun giudice o prete è certo questo giudice della legge divina, ma è bensì soltanto giudice nel primo significato del termine, ossia in quanto « dottore », specialmente riguardo alla relazione, di questa legge con gli uomini, nello stato e per lo stato della vita presente.

Inoltre, si assuma pure come vera la maggiore di questo sillogismo, interpretandola nel senso che abbiamo detto, e, cioè, che il colpevole deve essere giudicato dal giudice coattivo contro il quale o contro la cui legge egli ha peccato, intendendo la parola « legge » nel suo ultimo significato. Ebbene: dovremmo allora ritenere vera questa proposizione, e, cioè, che l'eretico ha peccato soltanto contro il giudice di questo mondo, intendendo « giudice » nel suo terzo significato, e solo contro la legge di cui egli è custode, intendendo anche « legge » nel suo terzo ed ultimo significato, ossia, come legge coercitiva, e non contro qualche altro giudice o legge coattiva. E quindi egli dev'essere giudicato coercitivamente in questo mondo solo da una tale legge e da un tale giudice, secondo quanto ordina il legislatore umano. Sicché lo stesso giudice dovrà anche esigere dal peccatore il pagamento della pena che, nel caso sia pecuniaria, dovrà essere usata dallo stesso giudice nel modo stabilito dal legislatore umano nella legge. Oppure il problema potrà esser risolto mostrando che v'è equivocità nei termini della premessa maggiore, e che quindi occorre distinguere, come nel caso del precedente paralogismo.

12. – Non è quindi lecito inferire come conclusione necessaria che, poiché v'è chi dev'essere condannato o giudicato coattivamente in questo mondo come eretico, e punito nella sua proprietà o nella sua persona o in entrambe, questo giudizio debba essere compiuto da un vescovo o sacerdote. Questa conclusione è infatti legittima, solo nel caso che s'intenda parlare di «giudizio» nel primo significato della parola. E perciò non ne consegue affatto che dei beni temporali o spirituali, che vengono richiesti ai condannati per eresia, come pena o parte della pena per questo delitto, debba disporne un vescovo o prete. Allo stesso modo infatti, data la proposizione: «costui dev'essere giudicato come falso monetario, e quindi i suoi giudici – sempre però nel primo significato e non nel terzo del termine «giudizio» – debbono essere i fabbricanti di monete», non ne consegue affatto che i beni temporali che gli vengono richiesti come pagamento della sua pena, debbano essere attribuiti o al collegio dei fabbricanti di monete o alle loro singole persone. Ma egli dev'essere invece giudicato dal governante con un giudizio coattivo, e la pena dev'essere applicata secondo le modalità stabilite dalla legge umana.

13. – Riguardo poi a quanto è detto nella lettera di sant'Ambrogio[23], si deve rispondere che egli intendeva «giudizio» nel primo significato e non nel terzo, quando disse che il delitto di questa eresia ricade nel giudizio dei sacerdoti o dei vescovi. Infatti ai tempi della Chiesa primitiva, nessun vescovo o pontefice ha mai esercitato questo giudizio, ma lo ha fatto solo più tardi, in via occasionale e come risultato di certe concessioni da parte dei governanti. Perciò a questa autorità che ora, per abuso, ha preso l'aspetto e la forma di diritto, essa dovrà apparire del tutto immaginaria a chi ne consideri le vere origini.

Siano dunque queste le nostre conclusioni relative al giudice, al giudizio e al potere coattivo nei riguardi degli eretici e degli infedeli.

23. Cfr. ancora il § 1 (p. 356).

CAPITOLO XI. – *Su alcuni indizi, testimonianze ed esempi tratti sia dalle scritture canoniche che da quelle umane, i quali ci mostrano la verità delle conclusioni stabilite nei capitoli IV, V, VIII, IX e X di questo discorso, riguardo allo stato dei vescovi e, in generale, di tutti i sacerdoti. E perché Cristo ha distinto questo stato, che è stato di povertà, da quello dei potenti.*

1. – Siccome abbiamo già dimostrato nei capitoli precedenti, sia valendoci delle autorità della Scrittura canonica che di certi evidenti argomenti di natura quasi-politica, che nessun vescovo, prete o altro membro del clero può esercitare convenientemente una giurisdizione coattiva in questo mondo, vogliamo adesso mostrare la stessa cosa, valendoci di indizi e testimonianze evidenti. È infatti evidente che, come leggiamo nelle Sacre Scritture, né Cristo né alcuno dei suoi discepoli hanno mai nominato un giudice o un loro vicario che esercitasse una funzione coattiva o facesse tali giudizi. Ora, poiché sembra probabile che né Egli né gli Apostoli ignorassero o trascurassero una cosa così necessaria per la società umana, ne segue che se avessero pensato che questo ufficio fosse di loro pertinenza e desiderato che spettasse pure ai loro successori, i vescovi o preti, ne avrebbero certo dato qualche comando o consiglio particolare. Invero essi hanno stabilito il modo e la forma con cui si debbono creare i ministri spirituali, i vescovi, i preti e i diaconi; e che ciò spetti al loro ufficio lo si vede chiaramente nelle parole dell'Apostolo nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e nella *Epistola a Tito*, capitolo I, e in molti altri passi della Sacra Scrittura.

2. – Ma Cristo separò l'ufficio dei vescovi e dei preti da quello dei governanti; benché, se l'avesse voluto, avrebbe potuto esercitare al tempo stesso la funzione di governante e l'ufficio di sacerdote, e stabilire che anche gli Apostoli agissero ugualmente. Ma non lo volle; ed anzi, Egli che

dispose tutto nel modo migliore, volle che questi uffici fossero separati nella persona e nell'essenza, ritenendo che questo fosse l'ordinamento migliore e più conveniente. Poiché Cristo era venuto a predicare l'umiltà e il disprezzo del mondo come giusta via per la salvezza eterna, e quindi, siccome doveva insegnare l'umiltà e il disprezzo del mondo e delle cose mondane con l'esempio più che con le parole, venne al mondo nella massima umiltà e nel più gran disprezzo delle cose temporali, ben sapendo che gli uomini si ammaestrano più con l'esempio e le opere che non con le parole. Scrive infatti Seneca nella sua *IX Epistola*: «Dobbiamo apprendere quel che dobbiamo fare da chi lo fa già»[1]. E quindi Cristo volle nascere nella massima umiltà e nel più gran disprezzo del mondo o povertà, proprio perché doveva insegnarci più con l'esempio che con le parole. Onde in Luca, capitolo II: «Ella», cioè, la Vergine, «lo involse nei panni e lo depose nella mangiatoia»[2]. Ecco dunque che Cristo volle nascere in una casa altrui, ed in una mangiatoia che era l'abitazione di animali, e si noti pure che fu anche avvolto in panni non suoi, poiché la Santa Vergine e Giuseppe erano pellegrini e viandanti. Nato povero, Cristo visse poi da povero anche nell'età matura; e infatti proprio parlando della sua povertà Egli disse, in Matteo, capitolo VIII, ed in Luca, capitolo IX: «Le volpi hanno le loro tane, gli uccelli del cielo i loro nidi; ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo»[3]. E questa condizione, come stato di perfezione, Cristo volle che fosse scelta da coloro che, avendo osservato doverosamente tutti gli altri precetti ed ammaestramenti evangelici, vogliono essere suoi discepoli e imitatori, e, soprattutto, dai suoi successori nell'ufficio che era venuto ad esercitare. Per questo appunto, a chi gli domandava: «O buon Maestro, che debbo fare per ottenere la vita eterna?», Egli rispose, in Matteo, capitolo XIX, in Marco, capitolo X, e in Luca, capitolo XVIII: «Tu conosci i comandamenti: non

1. SENECA, *Epist.*, 98 (libro XVI, epist. 3) § 17 (in L. A. SENECAE *Opera quae supersunt*, ed. O. Hense [Leipzig, 1914], III, 486).
2. *Luc.*, II, 7.
3. *Matth.*, VIII, 20; *Luc.*, IX, 58.

uccidere, ecc. ». E siccome il suo interlocutore rispose: « Tutte queste cose le ho già osservate fin dalla mia giovinezza », Gesù, udite le sue parole, gli disse ancora: « Ti manca ancora una sola cosa », oppure: « Se vuoi essere perfetto » (come dice in Matteo) « vendi tutto ciò che possiedi, dallo ai poveri ed avrai un tesoro in Cielo »[4]. E disse ancora ai suoi discepoli, in Luca, capitolo XIV: « In verità, chiunque di voi non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo »[5].

3. – Questo stato di povertà e il disprezzo del mondo dev'essere dunque quello che si confà ad ogni uomo perfetto, e specialmente al discepolo di Cristo che gli è successo nell'ufficio pastorale; ed è anzi addirittura necessario per chi deve persuadere gli altri a disprezzare il mondo, se egli vuol giovare con la sua predicazione e il suo insegnamento. Poiché, se chi insegna ai suoi ascoltatori a disprezzare il mondo possedesse lui stesso delle ricchezze o ambisse i poteri mondani, confuterebbe evidentemente le proprie parole con i propri atti. Ed è appunto contro coloro che agiscono in tal modo che Crisostomo scrive nel *De compunctione cordis*: « Dire e non fare non solo non giova a nulla ma è oltremodo dannoso. Perché si deve disprezzare grandemente chi non vive nel modo che predica »[6]. E questo pure afferma il più grande dei filosofi nel libro X dell'*Ethica*, al capitolo I: « Poiché se esse », cioè le parole, « contrastano con quanto è percepibile dal senso », ossia con gli atti di chi parla che sono percepibili, « distruggono la verità di chi parla », cioè di chi compone i discorsi. E poco dopo aggiunge: « Quando esse », le parole, « sono in armonia con gli atti, allora vengono credute »[7]. E quindi, poiché colui che sapeva come far bene

4. *Matth.*, XIX, 16-21; *Marc.*, X, 17-21; *Luc.*, XVIII, 18-22. (La citazione è da Luca, la variante da Matteo).

5. *Luc.*, XIV, 33.

6. Giovanni Crisostomo, *De compunctione cordis*, lib. I, cap. 10 (PG, XLVII, 410).

7. Aristotele, *Ethica Nicomachea*, X, 1, 1172*a*, 3 segg. La citazione in lingua latina suona così: « *Cum enim dissonent ab hiis que secundum sensum, condenti verum interimunt* ». Marsilio sostituisce la parola *condenti* al *contempti* della traduzione di Guglielmo di Moerbecke che rende il vocabolo « καταφρονούμενοι » usato da Aristotele.

tutto, cioè il Cristo, desiderò che fossero credibili le parole di coloro che insegnano il disprezzo del mondo, il rifiuto delle vanità e dei piaceri carnali, li esortò a conformare i loro atti alle proprie parole. Difatti parlando a tutti questi dottori, in persona degli Apostoli, Egli disse, in Matteo, capitolo V: « La vostra luce », cioè, la vostra dottrina, che è qui paragonata alla luce, « splenda in tal modo davanti a tutti gli uomini. E risplenda così che vedano le vostre buone opere » [8]. E qui spiega la glossa: « Io vi chiedo le opere affinché siano viste e sia così confermato il vostro insegnamento » [9]; poiché altrimenti non si crede molto alle sole parole ed ai soli insegnamenti. Onde la glossa al capitolo X di Matteo: « non vogliate possedere né oro né argento » [10], spiega: « Perché se li possedessero, sembrerebbe che non predicassero per il fine della salvezza, ma per il guadagno » [11].

4. – Quei dottori o pastori, che posseggono tali beni, distruggono la fede e la devozione degli uomini con i loro esempi molto più di quanto non possano confermarle con le parole; poiché queste parole vengono smentite evidentemente dai loro atti, che gli uomini tengono in assai maggiore considerazione dei discorsi. E v'è pure gran pericolo che essi, con gli esempi perversi delle loro opere, alla fine inducano i fedeli a disperare della salvezza futura. Ma questo fanno appunto quasi tutti i ministri della Chiesa – i vescovi e i preti, e di conseguenza anche tutti gli altri membri del clero; ma in modo ancor più scandaloso coloro che occupano le più alte cariche della Chiesa – tanto da sembrare che non facciano nessun conto del giudizio di Dio nell'altra vita. Ma se credono al giusto giudizio di Dio nella vita futura, con che coscienza secondo Dio – ci dicano quei numerosi pontefici romani, cardinali o altri preti o vescovi, ai quali è stata attribuita la cura delle anime e l'incarico di distribuire ai poveri i beni temporali della Chiesa, e, similmente, tutti gli

8. *Matth.*, V, 16.
9. *Glossa ordinaria, ad loc.*
10. *Matth.*, X, 9.
11. *Glossa ordinaria, ad loc.*

altri diaconi o chierici – essi dànno ai loro consanguinei o qualche altra persona che non ha bisogno, quei beni che sono stati loro affidati o legati per il sostentamento dei ministri del Vangelo o degli altri poveri, e quanto più possono di quelle somme che i fedeli donano loro da vivi, o lasciano in testamento, spogliandone così i poveri? E ancora – ci dicano – con che coscienza secondo la religione cristiana, essi che debbono contentarsi per svolgere il loro ministero evangelico dei soli alimenti e di un tetto che li protegga – come dice l'Apostolo nella *I Epistola a Timoteo*, ultimo capitolo [12] –, consumano invece i beni dei poveri in tante cose superflue, cavalli, famigli, banchetti, e altre vanità o piaceri manifesti o nascosti?

5. – Non parlo poi degli inconvenienti che nascono dai metodi corrotti di distribuzione degli uffici ecclesiastici e dei benefici o beni temporali. Poiché i distributori o i loro intermediari, ministri di Simon Mago [13], per assicurarsi il favore o la benevolenza dei potenti del mondo, oppure – se è lecito dirlo – per quel prezzo che è loro pagato, conferiscono a uomini ignoranti, colpevoli, a bambini, a individui ignoti, invisi o addirittura considerati idioti dalla comune voce del popolo, dei benefici o uffici ecclesiastici. E tutto questo, nonostante che l'Apostolo, nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, ordini che i possessori di cariche ecclesiastiche debbano esser riconosciuti perfetti per la loro vita, per i loro costumi e la loro scienza. « Bisogna » – dice infatti il testo dell'Apostolo – « che egli », cioè, il prete o vescovo, « sia in buona considerazione presso gli estranei alla Chiesa »; e quindi quanto non dovrà esserlo maggiormente presso coloro che fanno parte della Chiesa? E poco oltre: « E similmente anche i diaconi debbono essere pudichi... E siano provati prima; e li si lasci esercitare il ministero se si trovano senza colpa ». E tuttavia si può certo dire che anche la

12. *1 Tim.*, VI, 8.

13. Secondo gli *Acta* (VIII, 9-24). Simone Mago avrebbe porto dei denari a Pietro e Giovanni per avere il potere di « attribuire lo Spirito Santo » con l'imposizione delle mani.

maggior parte di costoro sono « provati »; perché, come tutti sanno, sono davvero ben provati nella loro capacità di pagare e di sollecitare.

6. – Ma piuttosto che enumerare ognuna di queste corrotte pratiche, il che sarebbe impossibile o almeno assai difficile, noi avanzeremo una affermazione generale nei riguardi degli atti di quasi tutti i preti, vescovi ed altri ministri del tempio. Invocando il suo giudizio se mentiamo, noi affermiamo dinanzi a Cristo che questi vescovi e quasi tutti gli altri preti nei tempi moderni agiscono in quasi tutte le occasioni in modo opposto agli insegnamenti dell'Evangelo di cui pure essi predicano l'osservanza agli altri. Perché ardono di desiderio per i piaceri, le vanità, i beni temporali e il dominio secolare, e perseguono e raggiungono questi fini con ogni sforzo, ma non con mezzi giusti, bensì agendo ingiustamente, in modo aperto o nascosto. Laddove invece Cristo e gli Apostoli, suoi veri imitatori, disprezzarono queste cose, e insegnarono a disprezzarle agli altri uomini, e specialmente a coloro che predicano agli altri il disprezzo evangelico dei beni mondani.

7. – Ché se Cristo l'avesse voluto e l'avesse ritenuto giovevole per chi predica l'Evangelo, avrebbe certamente potuto mantenere lo stato di governante in questo mondo, ed avrebbe sofferto sotto tale stato. Ma Egli invece fuggì solo sui monti per rifiutare questo stato e per insegnare agli altri a rifuggirlo, come abbiamo chiaramente mostrato nel capitolo IV di questo discorso, sul fondamento del Vangelo di Giovanni, capitolo VI [14]. Questo stato infatti non si addice a chi deve predicarne il disprezzo, mentre invece gli si addice quello stato di uomini umili e soggetti che Egli ed i suoi Apostoli conservarono sempre in questo mondo. Uno stato di povertà esteriore e di indigenza non è invece certo giovevole al governante, giacché deve godere di una condizione che induca i sudditi buoni a riverirlo e i cattivi a temerlo, e per mezzo

14. Cfr. cap. IV, 7 (p. 275).

del quale egli possa, quando occorra, colpire i ribelli e i trasgressori delle leggi; cosa che non potrebbe certo fare se assumesse la condizione di povero e d'indigente. Ed è appunto per questo che non gli si addice l'ufficio di predicare il Vangelo. Se infatti chi governa cercasse di persuadere il popolo allo stato di povertà e di miseria, o se cercasse di convincere ad offrire l'altra guancia quando si è percossi, o, ancora, a donare anche il pallio a chi ci ha tolta la tunica [15] piuttosto che ricorrere in giudizio, è certo che nessuno gli crederebbe perché la condizione che gli è conveniente e nella quale egli vive contrasterebbe con le sue parole. E inoltre sarebbe cosa del tutto sconveniente per il governante dare ed accettare questi ammaestramenti; difatti, siccome il suo còmpito è quello di punire chi ha recato delle ingiurie anche se chi ha sofferto il torto non ne richiede la punizione, ne segue che se egli predicasse la remissione delle colpe, darebbe ai malvagi ed a coloro che hanno violato la legge, un'altra occasione per compiere ulteriori delitti e instillerebbe in chi è stato offeso o ha subìto ingiustizia, il dubbio ed il sospetto di non potere ottenere giustizia [16]. Proprio per questo il Cristo, che ha disposto tutto nel modo migliore, volle che i còmpiti dei governanti e dei sacerdoti non potessero essere mai congiunti nella stessa persona, ma fossero invece separati. E questa sembra essere pure l'esplicita convinzione di san Bernardo nel *De consideratione*, libro I, capitolo IV, ove scrive: «Va dunque, se lo osi, ed usurpa l'apostolato se sei un principe, o il dominio mondano se sei un Apostolo. Però ti sarà sempre vietato di averli entrambi. E se vorrai averli tutti e due insieme, li perderai antrambi. Ma in ogni caso, non credere di essere escluso dal numero di coloro

15. Cfr. *Matth.*, V, 40.

16. Marsilio sottolinea ancora una volta con queste parole l'inconciliabilità dell'etica cristiana con le necessità e le funzioni del potere secolare. E, riecheggiando anche qui motivi e temi della polemica sollevata contro il papato dai vari movimenti riformatori a sfondo pauperistico, insiste sulla necessità che il clero si conformi assolutamente agli insegnamenti del Sermone della Montagna, lasciando nelle mani del governante civile tutti gli strumenti di potere e gli attributi di autorità e di potenza mondana.

che Cristo rimprovera con queste parole: " Hanno regnato ma non per me; sono stati prìncipi ma non li ho riconosciuti " »[17].

8. – Del resto, anche certi decreti o storie dei pontefici confermano le nostre parole. Poiché vi troviamo iscritto ed approvato da essi un certo privilegio dell'imperatore romano Costantino, col quale concedeva a san Silvestro, pontefice romano, una giurisdizione coattiva su tutte le altre Chiese del mondo e su tutti gli altri preti o vescovi[18]. Ora, ogni papa romano, e con lui tutti gli altri preti e vescovi, confermano che questa concessione fu valida, e quindi debbono anche conoscere che lo stesso Costantino possedesse originariamente questa giurisdizione o potere sopra di loro, specialmente se sappiamo che in virtù della Sacra Scrittura non spetta loro nessuna giurisdizione di tal genere né sui chierici né sui laici. E questo è quanto afferma esplicitamente san Bernardo nel *De consideratione* a papa Eugenio, libro IV, capitolo IV: « Questo è Pietro, che nessuno ha mai visto ornato di gemme o setè o coperto d'oro, o sopra un cavallo bianco, o scortato da soldati, o circondato da cortigiani osannanti ». « Ma egli ritenne, anche senza queste cose, di poter assolvere ugualmente bene il comandamento: " Se mi ami, pasci le mie pecorelle " ». Perché in queste cose, cioè nello splendore e nei poteri secolari, « non sei il successore di Pietro, ma di Costantino »[19]. Perciò né l'ufficio dei governanti è l'ufficio sacerdotale in quanto tale, né viceversa; ma basti quanto abbiamo già detto per quanto concerne questa distinzione.

17. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6, § 11 (PL, CLXXXII, 748 B, C). E cfr. cap. IV, 13 (p. 284).

18. Il famoso *Constitutum* di Costantino era infatti incluso nella collezione delle Decretali pseudo-isidoriane (cfr. *Decretales Pseudo-Isidorianae*, ed. Hinschius, Lipsiae, 1863, pp. 249 segg.) e in parte anche nel *Decretum Gratiani*, pars I, dist. 96, capp. 13, 14. L'autenticità del *Constitutum* (elaborato probabilmente nell'ambiente della curia romana verso la fine dell'VIII secolo), già posta in dubbio fin dal tempo degli Ottoni, fu confutata definitivamente in età umanistica da Niccolò Cusano e da Lorenzo Valla.

19. BERNARDO DA CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 3, § 6 (PL, CLXXXII, 776 A).

CAPITOLO XII. – *Sulla distinzione dei significati di alcuni termini necessari per definire le quistioni inerenti allo stato di suprema povertà.*

1. – Abbiamo dunque mostrato in grandi linee che Cristo e i suoi seguaci terreni, gli Apostoli, insegnarono e mantennero essi stessi uno stato di povertà e di umiltà. Ma poiché tutti i fedeli debbono ritenere per certo che ogni dottrina o ammaestramento del Cristo e degli Apostoli rende in qualche modo gli uomini meritevoli della vita eterna, dovremo infine cercare in che consista la povertà del Cristo e degli Apostoli e quale sia la sua qualità ed il suo grado, affinché questa condizione non sia oscura per coloro che li vogliano imitare.

2. – Nell'intraprendere questa indagine, diremo per prima cosa cos'è ciò di cui si parla, e in quanti modi si può intendere « povertà » ed « esser poveri »; e lo stesso faremo per il termine « esser ricchi ». Giacché questi due concetti sembrano opposti tra loro, talvolta come un abito e la sua privazione, e talvolta invece come contrari[1]. In secondo luogo distingueremo ciascuno di questi termini nei loro vari sensi, e daremo poi la loro definizione, in modo che se la povertà è meritoria, e v'è un ordine di perfezione relativa tra i suoi vari generi, sia chiaro per noi qual è il primo e supremo di questi generi. Ora, tutti dicono « ricco » colui che possiede, di diritto o legittimamente, un potere o proprietà, o dominio, o possesso di beni temporali, che chiamano « ricchezze », e sia che le possegga in privato o in comune o in entrambi i modi; mentre, d'altra parte, si dice « povero » chi manca di questi beni. Sicché, per evitare che la dottrina che desideriamo esporre non sia resa ambigua dai diversi usi di alcuni dei termini già menzionati e dei quali dovremo

1. A proposito di questi due modi di opposizione, cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 9, 11*b*, 23, e le illuminanti osservazioni di A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. LXXI.

servirci nella nostra discussione, noi distingueremo in primo luogo i loro significati o sensi. E questi termini sono appunto: «diritto», «proprietà», «privato», «comune», «ricco», e «povero».

3. – Noi cominceremo quindi col distinguere i significati di «diritto» (*ius*), perché avremo bisogno di questo termine per definire e distinguere anche gli altri e non viceversa. In una delle sue accezioni «diritto» significa «legge», intesa nel terzo ed ultimo significato della parola, che abbiamo già discusso nel capitolo X del I discorso [2]. Ma anche questo uso di «legge» ha un duplice significato, perché v'è una legge umana ed una legge divina, e questa è compresa entro l'ultimo e più proprio significato del termine solo in un tempo ed in un modo particolare, come abbiamo già visto [3]. Però la natura e la qualità di queste leggi, e in che cosa esse siano affini o diverse, è stata già sufficientemente discussa nei capitoli VIII e IX di questo discorso.

Considerando però queste definizioni in rapporto con il nostro presente proposito, diremo che queste leggi concordano nel fatto di essere entrambe un «precetto» o proibizione o permesso relativo ad atti che debbono derivare solo dal comando della mente umana. Ma essi differiscono tra loro in quanto il primo di questi precetti ha un potere coattivo, in questo mondo, nei riguardi di chi lo trasgredisce, mentre il precetto divino non è coattivo in questo mondo, ma solo nella vita futura. Anche la parola «precetto» viene però usata in due sensi; infatti in uno è usata attivamente, in riferimento all'atto di comandare; ed è appunto in questo senso che diciamo che la volontà espressa di un uomo dotato di potere, come un re o un altro governante, è un comando. Ma in un altro significato la parola «precetto» viene riferita a ciò che è voluto dall'atto di chi comanda; e in questo senso soliamo dire che il servo ha eseguito il «precetto»

2. Anzi nel quarto uso di questo termine «legge» (cfr. I discorso, cap. X, 3-4 [p. 152-53]).

3. Cfr. I discorso, cap. X, 7; II discorso, cap. VIII, 5 (pp. 155; 335.)

del padrone, non perché il servo abbia veramente compiuto l'atto del padrone, che è quello di comandare o di ordinare, ma solo perché il servo ha fatto ciò che era voluto dall'atto o « precetto » del padrone. E, perciò, ogni volta che la parola « precetto » è riferita a chi lo ha emesso, sta a indicare l'atto di comandare, mentre quando è riferita al soggetto passivamente, indica ciò che è voluto dall'atto di chi comanda.

Questa parola « precetto » presa nel suo significato attivo e comune, viene quindi usata per indicare l'ordinanza o statuto del legislatore, sia affermativo che negativo; ordinanza o statuto che prevede una punizione per chi lo trasgredisca. Ma nell'uso moderno è preso per indicare uno statuto affermativo. Poiché nell'uso pratico lo statuto positivo non ha un proprio nome specifico, ma viene indicato dal termine generale di « precetto »; mentre lo statuto negativo ha invece un proprio nome specifico, giacché viene chiamato « proibizione ».

Chiamo dunque « statuto affermativo » quello che impone di far qualcosa e « statuto negativo » invece quello che ordina di non far qualcosa. E se una tale ordinanza sia stata affermativa e abbia comportato una punizione ai suoi trasgressori, la chiamiamo « precetto »; ma se è negativa e ugualmente obbligatoria, la chiamiamo « proibizione ». Però questo termine « proibizione » è usato anch'esso in due sensi, attivamente e passivamente come la parola « precetto ». Ora, queste due ordinanze che obbligano chi le trasgredisce a subire una punizione, sono di solito espresse per mezzo di leggi, sia nella loro specie propria, sia in una specie simile o analoga [4]. In ultimo senso più stretto « precetto » e « proibizione » vengono poi usati anche nella legge divina, ma solo se riferiti a quegli ordini affermativi o negativi che obbligano alla pena eterna coloro che li trasgrediscono. È in questo senso che i teologi usano tali parole quando dicono che i precetti « sono necessari per la salvezza », ossia che la loro osservanza è

4. E, cioè, un atto può essere comandato o vietato sia da una legge che si riferisce particolarmente a questo atto specifico, sia da una legge che riguarda invece atti simili o analoghi a quello.

necessaria, se ci si vuole salvare. E infatti è scritto in Luca, capitolo XVIII: « Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti » [5], cioè i « precetti ».

4. – Vi sono però anche certe altre ordinanze, sia affermative che negative, che sono espresse o soltanto implicite nelle leggi e che, tanto se si riferiscono allo stesso atto o ad atti diversi, non obbligano però chi compie od omette quell'atto a subire una punizione. Molti atti sono oggetto di tali ordinanze, come ad esempio il compiere o non compiere un atto di liberalità, o altri casi simili. Questi atti sono detti propriamente « permessi dalla legge », benché questa parola « permesso », nel suo significato comune, indichi talvolta anche degli statuti che prevedono una punizione. Infatti tutto ciò che siamo obbligati a fare per legge, è evidentemente permesso, ancorché non sia vero il contrario. E così pure ciò che è vietato dalla legge, non è mai permesso. Ora, taluni di questi atti permessi – intendendo « permesso » nel suo senso più proprio, ossia, come ciò per cui non è prevista una punizione – sono meritori anche secondo la legge divina, e vengono detti « ammaestramenti », mentre altri che non sono così meritori sono detti invece « permessi » in senso assoluto. Anche questi termini, presi nel loro senso più proprio, si distinguono in due significati, attivo e passivo, come s'è già visto nel caso dei precetti e delle proibizioni. Ma la maggior parte dei « permessi » non viene espressa nelle leggi, e in particolare nelle leggi umane, poiché il loro numero è così vasto ed è già sufficiente la loro norma generale. Difatti s'intende che tutto ciò che non è comandato o proibito dalla legge, sia permesso dall'ordinanza del legislatore. Un « precetto » secondo la legge, nel suo senso più proprio, è dunque uno statuto affermativo che prevede la punizione per chi lo trasgredisce; un « permesso », nel suo senso più proprio, è una ordinanza del legislatore che non prevede una pena per nessuno.

5. Il riferimento di Marsilio è errato, la citazione esatta è invece *Matth.*, XIX, 17.

Noi useremo quindi questi termini nei loro significati più propri [6].

5. – Da quanto abbiamo detto risulta dunque chiaro che cosa si intenda comunemente con il termine « lecito ». Poiché ogni atto compiuto secondo il comando o permesso della legge e non fatto per permesso o proibizione della legge, è certamente fatto od omesso lecitamente e può quindi esser detto « lecito »; mentre il suo contrario e opposto è illecito.

6. – Da quanto s'è detto può però anche risultare facilmente in che consista ciò che diciamo comunemente « equo » (*fas*). Infatti in uno dei suoi significati « equo » ha lo stesso valore di «lecito», e i due termini possono essere usati scambievolmente, quasi allo stesso modo. Ma in un altro senso « equo » indica ciò che si ritiene ragionevolmente permesso dal legislatore in qualche caso, benché un tale atto sia generalmente proibito di regola; e, così, ad esempio, è talvolta « equo » passare attraverso il terreno di un altro o adoperare dei possessi altrui anche senza l'espresso consenso del padrone, sebbene questo non sia un « diritto », inteso regolarmente in uno dei sensi che abbiamo detto. Poiché adoperare la proprietà altrui è di regola proibito; ma è lecito nel caso in cui si possa ragionevolmente presumere che il possessore dia il suo consenso anche se egli non lo dà espressamente; ed ecco allora, in tali casi, la necessità di ricorrere all'equità (*epieikeia*) [7].

Così, dunque, in uno dei suoi significati il termine « diritto » vale lo stesso che « legge divina o umana », e significa ciò che è comandato, proibito o permesso secondo queste leggi.

6. Marsilio, senza tener alcun conto della qualità etica degli atti presi in considerazione dalle diverse forme di legge, procede dunque, in modo ben diverso dalla tradizione precedente, a definire il « precetto », la « proibizione » e il « permesso » dal punto di vista esclusivo delle sanzioni coercitive che esse comportano.

7. A proposito del significato proprio dei concetti di « equo » (*fas*) e di « equità » (*epieikeia*), cfr. I discorso, cap. XIV, 7 (p. 189) e la relativa citazione del passo aristotelico. Ho seguito il suggerimento del Gewirth che traduce *fas* con *equitable* ed *epieikeia* con *equity*, perché dal contesto risulta chiaramente l'intendimento preciso di Marsilio. (Per il significato di *fas* cfr. FORCELLINI, *Lexicon* [Prato, 1865], III, p. 35).

7. – Il termine « diritto », e propriamente « diritto umano », può essere però ancor distinto in « diritto naturale » e « civile ». Secondo quanto dice Aristotele, nel libro IV dell'*Ethica*, nel trattato sulla giustizia, « diritto naturale » (*ius naturale*) è quello statuto del legislatore che quasi tutti gli uomini sono concordi nel considerare onesto ed osservabile [8], come, ad esempio: « Dio dev'essere adorato », « i genitori debbono essere onorati », « i figli debbono essere educati fino ad una certa età dai loro genitori », « nessuno dev'essere offeso », « le ingiurie possono essere legittimamente respinte », e così via [9]. Questi diritti, sebbene siano di istituzione umana, vengono detti metaforicamente « naturali », perché sono considerati ugualmente leciti in tutte le regioni, e illeciti i loro opposti; proprio nello stesso modo dei fenomeni naturali che essendo privi di volontà, sono dovunque uniformi, come il fuoco che « brucia qui da noi come dai Persiani » [10].

8. – Alcuni, però, chiamano « diritto naturale » quella norma della giusta ragione nei riguardi degli affari pratici, che sottopongono al diritto divino [11]; e, di conseguenza,

8. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V, 10, 1137*a*, 32 segg. Marsilio trasforma però notevolmente la definizione aristotelica che si limita a definire come « giustizia naturale » « ciò che ha dovunque (πανταχοῦ) la medesima validità (δύναμιν) e che non dipende dal modo diverso di pensare degli uomini ». E così dà un valore preminente sia al carattere positivo (« statuto del legislatore ») del diritto naturale, sia al suo fondamento nell'accordo universale degli uomini.

9. Come sottolinea A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 147-9 e vol. II, p. 190, n. 10, questi esempi di leggi naturali sono comuni nella tradizione medioevale e trovano in parte la loro fonte nell'enumerazione ciceroniana delle « leggi naturali » contenuta nei *Rhetorici libri de inventione*, II, XVIII, 65. In particolare Alberto Magno, che esamina particolareggiatamente la lista ciceroniana, avanza già degli esempi assai vicini a quelli di Marsilio: « *deos verendos, parentes honorandos, socialiter vivendum cum aequalibus, melioribus meliorem cultum impedendum, unumquodque sicut se habet esse determinandum, et contrarium esse repellendum* » (*Ethica*, libro V, tr. III, cap. III, in *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. VII [Paris, 1891], p. 368).

10. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* cit., V, 7, 1134*b*, 25.

11. Gran parte della tradizione politica medioevale aveva infatti accettato questo punto di vista che trovava il suo fondamento già nella dottrina ciceroniana (*De republica*, III, XXII, 33), nella precisa definizione del *Corpus Iuris* (*Institutiones*, I, II, 11) in ISIDORO DI SIVIGLIA (*Etymologiae*, V, 2, § I [PL, LXXXII, 198]) e nel *Corpus Iuris Canonici* (*Decret. Gratiani*, pars I, dist. I). A questo proposito cfr. CARLYLE, *History of*

tutto ciò che vien fatto secondo la legge divina e secondo il semplice consiglio della giusta ragione è lecito, in senso assoluto; mentre ciò non vale per quanto viene fatto secondo le leggi umane, perché queste talvolta non seguono la retta ragione. Ma è evidente però che tanto in questo quanto nell'altro caso, il termine «naturale» viene usato qui in modo equivoco. Poiché sappiamo che non tutti i popoli permettono o ritengono onesti molti precetti fondati sulla norma della retta ragione, ossia quelli che non sono evidenti di per sé a tutti e, di conseguenza, non riconosciuti da tutti [12]. Così accade che vi siano dei comandi, delle proibizioni o permessi secondo la legge divina che non concordano con la legge umana; ma poiché questi casi sono ben noti, ho omesso, per brevità, di citare degli esempi.

9. – Quindi, certe cose lecite secondo la legge umana, non lo sono secondo quella divina e viceversa. Ma noi dobbiamo sempre considerare ciò che è illecito o illecito in senso assoluto, secondo la legge divina piuttosto che secondo la legge umana, in tutti i casi in cui queste due leggi siano in disaccordo nei loro comandi, proibizioni e permessi [13].

10. – Il termine «diritto» viene poi usato anche in un secondo significato, riferito ad ogni atto umano comandato dalla mente, ad ogni atto od abito acquisito, interno o esterno, immanente o transitivo, rivolto a qualcosa di esterno o invece a qualcosa che gli sia inerente, come il suo uso o

mediaeval Political Theory, vol. II, pp. 29 segg., 102 segg., e A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 149.

12. Anche in questo caso Marsilio tende a riportare la discussione sul terreno positivo delle istituzioni. E soprattutto vuole evitare che attraverso la suddetta interpretazione della «legge naturale» come dipendente in ultima analisi dalla sola «retta ragione» e dal «diritto divino» si ponga un grave limite estrinseco alla validità imperativa delle leggi civili.

13. A proposito del contrasto tra la «legge divina» e la «legge umana», cfr. specialmente il cap. V, 4 (p. 292), dove Marsilio riconosce sì che in caso di un comando imperiale contrario alla «legge della salute eterna» si è tenuti a disubbidire all'imperatore e a seguire piuttosto il comando del Papa fatto secondo la legge divina, ma pone però ugualmente in rilievo che il Papa non può, nemmeno in questo caso, costringere gli uomini ad ubbidirlo usando un potere coercitivo.

il suo frutto, l'acquisto, la detenzione o conservazione, lo scambio o altre cose simili, in quanto siano conformi all'uso di « diritto » considerato nel suo primo significato. In che consista poi l'uso e l'usufrutto di qualcosa e tutti gli altri modi di adoperarla leciti o di diritto, lo assumiamo come dato dalla scienza degli atti civili (diritto civile). È appunto in questo senso che noi soliamo dire: « Ciò è nel suo diritto » quando qualcuno desidera adoperare qualcosa in un modo conforme all'uso di « diritto », inteso nel suo primo senso. E quindi un tale desiderare o un tale adoperare è chiamato « diritto » perché è conforme al comando, alla proibizione o al permesso del diritto; e così diciamo destra o sinistra una colonna, secondo che sia situata più vicina alla destra o alla sinistra di un essere animato. In conclusione, il « diritto », inteso nel suo secondo significato, è soltanto ciò che è sancito dal legislatore, con un comando attivo, una proibizione o un permesso; e questo è appunto quello che noi abbiamo indicato come il significato passivo di queste tre parole [14], ma è anche ciò che prima abbiamo chiamato « lecito » [15].

11. – La parola « diritto » può però indicare, in un altro significato, anche la sentenza, resa da coloro che giudicano secondo la legge, ovvero i loro giudizi secondo il « diritto », inteso nel suo primo significato. Ed è appunto in questo senso che si suol dire: « Il giudice o governante ha fatto o reso giustizia a qualcuno », quando lo ha condannato o assolto con una sentenza legale.

12. – Ma si usa la parola « diritto » anche per indicare un atto o abito di giustizia particolare; e in questo senso diciamo che vuole il diritto ed esige il giusto colui che esige una parte equa o proporzionale nelle permute o distribuzioni [16].

14. Cfr. § 3.
15. Cfr. § 5.
16. Marsilio si richiama evidentemente alla distinzione aristotelica tra la giustizia universale o politica e la giustizia particolare (cfr. *Ethica Nicomachea* cit., V, 1-2, 1129*a*, 32 segg.) che attribuisce alla prima tutte le virtù prescritte e praticate nei rapporti civili, mentre riserva alla seconda

13. – Crediamo ora opportuno distinguere i vari sensi o significati di « proprietà » o « dominio » (*dominium*) [17]. In senso stretto, il termine significa la potestà principale di rivendicare una cosa legalmente acquisita secondo il diritto inteso nel primo significato; cioè, la potestà di chi ne è sciente e consenziente, e esige che a nessun altro sia lecito adoperare questa cosa senza il suo espresso consenso, ossia il consenso di chi ne ha il dominio e finché lo può esercitare. Questa potestà non è niente altro che la volontà attuale o abituale di avere, come s'è detto, una cosa legittimamente acquisita; potestà che viene chiamata « diritto » di qualcuno perché è conforme al diritto inteso nel primo significato; così come noi chiamiamo una colonna destra o sinistra a seconda della sua vicinanza al lato destro o sinistro di un essere animato.

14. – Inoltre questo termine viene usato comunemente per indicare la potestà suddetta sia che si eserciti su di una cosa, sia invece che si eserciti sul suo uso o usufrutto o su entrambe le cose.

15. – Il medesimo termine viene pure usato per indicare la potestà suddetta, ma in quanto appartiene a un individuo che non è sciente o consenziente, ma che né dissente esplicitamente né vi rinunzia. In questo senso, un fanciullo, un assente, o una qualsiasi persona che ne sia ignara, ma sia tuttavia in possesso di tutte le sue facoltà mentali, può acquistare o da sé o mediante un altro, una cosa o anche

solo la virtù particolare dell'« imparzialità ». La giustizia particolare viene poi distinta a sua volta nella giustizia rettificatrice e in quella distributiva che regola appunto gli scambi, le permute, ecc. dei beni (ivi, V, 2-5, 1130*b*, 30 segg.).

17. C. W. PREVITÉ-ORTON, (*ed. cit.*, pp. 221 e 242) ha notato che la concezione di « dominio » (*dominium*) in Marsilio, che segue la definizione di Niccolò III nella Bolla *Exiit qui seminat* (*Corpus iuris canonici Sext.*, libro V, tit. 12, cap. 3), può essere stata direttamente influenzata dalle concezioni di UBERTINO DA CASALE e, in particolare, dalla sua *Responsio* a Giovanni XXII (Domenica delle Palme del 1322) (in « Analecta Franciscana », II, pp. 150 segg.). Per la datazione della *Responsio*, cfr. J. HOFER, in *Franz. Studien*, Bd. XI (1924), pp. 210-15. (E cfr. F. CALLAEY, *L'idealisme spiritual au XIV^e siècle. Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911).

un certo previlegio su di essa, insieme al « dominio » e, cioè, alla potestà di rivendicarla di fronte al giudice coattivo, da chiunque gliela sottragga o voglia sottrargliela. E si è detto che questa potestà appartiene alla persona « che non ne dissente espressamente o non vi rinunzia esplicitamente », poiché chi dissente esplicitamente o rinunzia espressamente a una cosa o ad un previlegio sopra di essa, non può acquistar tali cose, né il loro « dominio », o potestà di rivendicarle. Chiunque voglia farlo, può infatti rinunziare legalmente ad un diritto che gli è offerto secondo le leggi umane, né v'è alcuna legge che lo costringa ad accettare contro la sua volontà il beneficio di un diritto [18]. Ma quei tipi di « dominio » di cui abbiamo parlato sono legali perché sono o possono essere acquisiti in virtù di una ordinanza della legge, cioè del legislatore, e per la scelta degli uomini [19].

16. – Si adopera inoltre la parola « dominio » anche per indicare la volontà e la libertà umana di per sé, insieme al suo potere organico esecutivo o motorio che non sia impedito. Sono infatti proprio la libertà e la volontà che ci permettono di compiere certi atti ed i loro opposti. Ed è proprio per questa ragione che soltanto dell'uomo, tra tutti gli animali, possiamo dire che abbia il « dominio » o controllo dei propri atti; facoltà questa che gli appartiene per natura e che non viene acquisita mediante un atto di volontà o di scelta.

17. – Di poi dobbiamo distinguere i significati del termine « possesso ». Questo, preso nel senso più generale, ha lo stesso

18. Cfr. *Corpus iuris civilis Digesto*, lib. XVII, 69.

19. La distinzione tra « possesso » ed « uso » richiama esplicitamente alla Bolla già citata di papa Niccolò III, ed alle dispute sostenute dai francescani spirituali in difesa della « povertà » evangelica (a questo proposito, cfr. soprattutto: R. DE WANTES, *Histoires des Spirituels*, Paris, 1909; F. TOCCO, *Studi francescani*, Napoli, 1909; *La quistione della povertà secondo nuovi documenti*, Napoli, 1910; L. OLIGER, *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia* [in « Arch. Franc. Hist. », III-VI [1910-13], XXIV [1931], pp. 63-90]); ID., *Beiträge zu Gesch. der cam. Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien* (in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », XLV [1926], pp. 215-242); ID., *Spirituels* (in « DThc », XIV, 2522-2549); M. BIHL, *Fraticelli cuiusdam Decalogus evangelicae paupertatis* (in « Arch. Franc. Hist. », XXXII [1939], pp. 279-411).

significato di « dominio » nelle sue tre prime accezioni; oppure può indicare una cosa temporale in relazione alla persona che la possiede o che vorrebbe possederla, nel modo già definito nei primi due significati di « dominio ». Onde nel *Genesi*, capitolo XIII, leggiamo: « Era assai ricco per il possesso d'oro e d'argento »[20], e nel capitolo XVII dello stesso libro: « Darò a te ed ai tuoi discendenti tutta la terra di Canaan in eterno possesso »[21].

18. – Ma in un altro senso più stretto si chiama invece « possesso » il dominio di cui abbiamo parlato prima insieme al maneggio corporale e attuale della cosa o del suo uso o usufrutto nel presente e nel futuro; e questo è appunto il significato in cui questo termine è usato più frequentemente nella scienza degli atti civili (diritto civile).

19. – Inoltre questo termine viene usato ancora per indicare il lecito uso corporale di una cosa propria o talvolta anche altrui, come è detto negli *Atti*, capitolo IV: « Nessuno di loro chiamava suo ciò che possedeva, poiché essi avevano tutto in comune »[22].

20. – « Possesso » è anche usato, sebbene in modo improprio, per indicare l'illecito uso corporale di una cosa, fatta da sé stessi o per mezzo d'altri, nel presente o nel futuro.

21. – Bisogna ora distinguere i termini « proprio » e « comune ». In un senso « proprio » o « proprietà » s'adoperano anzitutto per indicare il « dominio » inteso nel suo primo significato; ed è in questo senso che tali termini vengono usati nella scienza degli atti civili (diritto civile).

22. – In un senso più generico questo termine è invece usato per « dominio » tanto nel primo che nel secondo dei

20. *Gen.*, XIII, 2.
21. Ivi, XVII, 8.
22. *Acta*, IV, 32.

suoi significati; e in questo senso viene per lo più usato dai teologi e nella Sacra Scrittura.

23. – In un'accezione più nota « privato », o « proprio » o « proprietà » vengono usati dai teologi per indicare la particolarità individuale di una persona o cosa, o qualche qualità che le sia pertinente, ma che appartengano a questa sola persona e a nessun'altra. Ed è appunto in questo senso che i teologi usano « proprio » opponendolo a « comune », quando si domandano se sia cosa più perfetta e più meritoria per la vita eterna possedere dei beni personali « in proprio », cioè individualmente, o possederli invece in comune con un altro o con altri.

24. – Inoltre questo termine « proprio » e « proprietà » vengono usati anche per indicare un accidente che è inerente essenzialmente ad un soggetto. I filosofi usano il termine in questo senso, ma più comunemente nel senso in cui indica ciò che è convertibile col soggetto [23].

25. – In quanto poi al termine « comune », esso, per quanto ha attinenza col nostro argomento, viene usato nei due sensi opposti agli ultimi due significati di « proprio ».

26. – Non ci resta ora che da distinguere le varie accezioni dei termini « povero » e « ricco ». Per lo più il termine « ricco » viene usato per una persona che possiede lecitamente, per ogni tempo, presente o futuro, una quantità sovrabbondante di cose temporali, chiamate appunto « ricchezze ».

27. – In un altro senso il termine ricco viene usato per una persona che possiede lecitamente le cose suddette che gli sono soltanto sufficienti, per qualsiasi tempo presente o futuro.

28. – Il termine « ricco », inteso in un senso più proprio, ha inoltre altri due significati. Nel primo indica infatti quella persona che possiede le suddette cose temporali, in quantità sovrabbondante, e vuole averle appunto in tale quantità. Ma

23. Cfr. ARISTOTELE, *Topica*, I, 5, 102*a*, 17 segg.

nel secondo, « ricco » indica una persona che ha quelle cose temporali solo in quantità sufficiente, come abbiamo detto a proposito del secondo significato, e che desidera possederle in tale quantità.

29. – Si usa il termine « povero » in un certo senso, per indicare l'opposto privativo delle due prime accezioni di « ricco ». In un senso indica quindi una persona che è priva soltanto di cose temporali in quantità sovrabbondante. Nell'altro senso indica invece una persona che non ne possiede neppure una quantità sufficiente per ogni tempo.

30. – Anche nel suo terzo significato « povero » s'oppone al terzo significato di « ricco », come suo contrario; poiché designa una persona che vuole privarsi del superfluo in ogni tempo.

31. – E nel quarto significato, infine, opposto al quarto di « ricco », « povero » indica chi, di propria volontà, non vuol possedere neppure una quantità sufficiente di beni in ogni tempo, sia nel presente che nel futuro, ma desidera liberamente di esserne sempre privo. E dobbiamo inoltre notare che « ricco », nel secondo e quarto significato, corrisponde al primo ed al terzo significato di « povero ». E perciò « povero » o « povertà » non sono opposti al termine « ricco » in tutte le sue accezioni.

32. – Né si può, a questo punto, trascurare di dire che tra coloro che vogliono spontaneamente la povertà vi sono taluni che rinunziano ai beni temporali per un fine onorevole e in modo conveniente, ma che altri invece non vi rinunziano per tale fine, ma bensì per il desiderio di una vana gloria o per qualche altro errore mondano.

33. – Bisogna inoltre osservare che tra le cose temporali che chiamiamo « ricchezze » ve ne sono alcune che, sia per la loro stessa natura, sia per comune accordo tra gli uomini, sono consumabili in un unico atto o uso, come i cibi, le bevande, le medicine o altre cose del genere; mentre ve ne

sono altre destinate a servire a più usi, come un terreno, una casa, una scure, una veste, un cavallo o un servo.

Vi sono poi forse anche altri significati dei termini suddetti; ma crediamo però di aver enumerato tutti quelli che sono più familiari e più pertinenti al nostro scopo. È difficile tuttavia distinguere e definire con esattezza questi loro significati, sia perché il loro uso varia secondo i diversi scrittori ed anche nello stesso autore, sia perché muta anche secondo i tempi ed i luoghi. Difatti « quasi ogni parola è usata in diversi significati », come è scritto nel primo libro del *De generatione* [24].

Capitolo XIII. – *Sullo stato di suprema povertà che viene chiamato solitamente di perfezione evangelica; e che questo stato fu osservato da Cristo e dai suoi Apostoli.*

1. – Dopo aver così distinto i vari sensi e significati dei termini precedenti, traiamo adesso qualche conclusione. E in primo luogo diciamo che nessuno può lecitamente adoperare qualche cosa temporale propria o altrui o un previlegio su di essa, come l'uso, l'usufrutto o simili, né in proprio né in comune con altri, quando non ne abbia il diritto, e, cioè, senza avere né su di essa né sul suo uso, usufrutto e simili, il diritto inteso nel primo e nel secondo significato. Poiché ogni atto che non sia voluto o permesso per diritto non è lecito, come risulta chiaramente dalla definizione di « lecito »; né mi sembra necessario indugiarsi a provarlo, dato che questo è evidente a tutti, quasi per sua stessa natura.

2. – La seconda conclusione che possiamo trarre da quanto s'è già detto, è che può esser lecito contrattare una cosa od un previlegio inerente ad essa secondo una legge, ad esempio quella divina, ma che la stessa cosa può essere illecita secondo un'altra legge, come quella umana, e viceversa; cosicché si può fare la stessa cosa lecitamente o illecitamente a seconda di ciascuna delle leggi. E non è difficile

24. Aristotele, *De generatione et corruptione*, I, 6, 322*b*, 30.

convincersene, dal momento che i comandi, le proibizioni o concessioni sono talvolta diversi e divergenti a seconda delle due leggi, e, talvolta, invece concordano. Di conseguenza chi agisce secondo il comando o il permesso di una delle due leggi agisce per essa in modo lecito; ma se questo stesso atto è vietato da un'altra legge, egli agisce illecitamente secondo quest'altra legge; mentre se l'atto è permesso da ambedue le leggi, agisce lecitamente per entrambe. Se poi è vietato da tutte le due le leggi, quest'atto è illecito per entrambe. Resterebbe quindi da considerare se la legge divina permetta di fare o di non fare qualcosa che è ordinata o vietata dalla legge umana e viceversa; ma ciò non riguarda la nostra indagine presente. Tuttavia è certo che vi sono molte cose permesse dalla legge umana, come la fornicazione, l'ubriachezza ed altri peccati, che invece sono proibiti dalla legge divina [1].

3. – Ed ora voglio mostrare che, prescindendo dal possedere un certo « dominio », nel primo significato del termine, su qualche cosa temporale o su ciò che le è pertinente, ognuno può ugualmente maneggiarla in modo lecito in proprio (nel terzo significato del termine) o anche possederla insieme a qualcun altro (nel terzo significato del termine « possesso ») o anche lecitamente distruggerla. E ciò vale tanto se la cosa o ciò che le è pertinente possa essere consumato in un solo uso oppure no, tanto se gli sia propria (nel terzo significato di « proprio ») o se sia invece comune a lui e ad altri; e infine, tanto se l'abbia legittimamente acquistata o se appartenga invece a qualcun altro che, avendola legittimamente acquistata (nel primo significato del termine), acconsente a che egli la usi.

Io dimostro la proposizione nel modo seguente. La cosa temporale (o ciò che le pertiene) che qualcuno usa o ha usato – anche prescindendo dal possesso di un vero dominio su di essa o su ciò che le è inerente, secondo la legge divina o la legge umana, oppure su entrambe – può essere adoperata? o addirittura distrutta lecitamente, anche a prescindere dal

1. Cfr. cap. X, 7 (p. 362).

possesso di un vero « dominio » di essa (nel senso già detto), sia privato o in comune con altri. Ma, prescindendo dal fatto che la cosa stessa (o qualcosa che le è inerente) sia propria o appartenga a qualcuno che gli permetta di usarla, ognuno può, secondo queste leggi, trattarla indipendentemente dal possesso del suddetto « dominio ». La prima proposizione di questa deduzione è evidente per sé, in virtù della definizione di « lecito ». Ed io provo la seconda proposizione servendomi di un argomento induttivo, in primo luogo nei riguardi della cosa che appartiene ad una persona privatamente o in comune con qualche altro, o che è stata legittimamente acquistata per un atto proprio o altrui, come per dono, per legato, o per averla pescata o cacciata; o per essersela procurata con qualche altro lavoro o mezzo lecito. Supponiamo dunque che una persona abbia acquistato in questo mondo una cosa. Ebbene: è certo che potrà usarne o adoperarla secondo le leggi, perché l'acquisto di una cosa nel modo che s'è detto è secondo la legge, come risulta chiaro induttivamente. Sappiamo infatti che chiunque è in possesso delle proprie facoltà può rinunziare lecitamente a un diritto in suo favore, poiché, secondo la legge umana e divina, non si può mai conferire un beneficio a chi non lo vuole [2]. E, dunque, chi può acquistare il dominio di una determinata cosa o del suo uso per un atto proprio o altrui potrà anche rinunziare a tale diritto. Infatti, come egli acquisterebbe, se lo volesse, sia il potere di usarne legittimamente, sia quello di rivendicarla e di vietarne il possesso ad altri, così può pure lecitamente rinunziare a questi due ultimi poteri, i quali non sono altro che lo stesso « dominio » inteso nei suoi tre significati legali, pur non rinunziando invece al potere di usare quella stessa cosa e ciò che le è inerente. Anche questo potere è compreso nel diritto, inteso nel suo secondo significato, e si suole indicarlo col nome di « semplice uso di fatto » (*simplex facti usus*) senza il « diritto d'uso » (*ius utendi*) [3], intendendo con « diritto d'uso » il « dominio » in uno dei suoi tre significati.

2. Cfr. *Corpus iuris civilis, Dig.*, libro XVII, 69.

3. Questa distinzione del *simplex facti usus* dalla *ius utendi* si trova appunto nella Bolla già citata di Niccolò III *Exiit qui seminat*.

4. – Inoltre ognuno può usare lecitamente e secondo le leggi una cosa che non appartenga a nessuno; ma quando qualcuno ha rinunziato al potere di rivendicare o vietare agli altri l'uso di una determinata cosa, questa si può considerare come non appartenente ad alcuno, e quindi se ne può usare liberamente. Ora, poiché chi rinunzia a questo potere non ha più alcun «dominio» sulla cosa suddetta, è chiaro che ognuno potrà liberamente adoperarla ed usarne, pur senza averne il «dominio» legale.

5. – Si aggiunga poi che sono nettamente separate tra loro quelle cose cui si può rinunziare per ogni tempo, con voto lecito, e quelle per cui ciò non è affatto possibile. Ma si può sempre rinunziare per ogni tempo, con voto lecito, a quel «dominio» sulla cosa di cui abbiamo già parlato e che consiste appunto nel rivendicarla e nel vietare agli altri l'uso di essa o di qualcosa che le è inerente; mentre non si può invece rinunziare sempre con voto lecito, al semplice possesso o al semplice uso della cosa. Perciò questi due casi debbono essere tenuti ben distinti. La prima proposizione di questa deduzione è già chiara di per sé, in virtù della definizione di «lecito», poiché la stessa cosa non può essere lecita al tempo stesso per la medesima legge. E proverò poi la seconda proposizione in entrambe le sue parti, affermando, in primo luogo, che questa rinunzia al «dominio» in ogni tempo è lecita, poiché è sempre lecito un voto che può derivare da un ammaestramento di Cristo. Ma questa rinunzia ci è appunto consigliata dal Cristo quando dice, in Matteo, capitolo XX: «Chiunque avrà rinunziato alla sua casa... ed ai suoi campi... in nome mio, ne riceverà il centuplo e avrà la vita eterna» [4]. E lo stesso consiglio troviamo nel capitolo V di Matteo e nel VI di Luca, ove Cristo dice: «A chi ti toglie la veste dà anche la tunica» [5]. «E a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica dona anche il pallio» [6]. Ed

4. Anzi *Matth.*, XIX, 29, citato a memoria.
5. *Luc.*, VI, 29.
6. *Matth.*, V, 40, citato a memoria.

ecco il commento di Agostino: « Se Cristo ci ordina così per quanto riguarda le cose necessarie », e, cioè, se ci consiglia di non ricorrere in giudizio per delle cose necessarie, « quanto più non ce lo ordinerà riguardo alle cose superflue? » [7].

In pieno accordo con le parole di Cristo è quanto afferma anche l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI: « È già certamente una colpa per voi ricorrere in giudizio l'uno contro l'altro. Perché non preferite piuttosto accettare l'offesa? Perché non preferite piuttosto d'essere defraudati? » [8] (e aggiungi: piuttosto che scendere in giudizio, sia pur giustamente contro qualcuno per rivendicare il possesso di una cosa temporale). Qui la glossa secondo Agostino cita appunto quei passi del Vangelo che abbiamo citati ed aggiunge: « Questo », cioè il ricorrere in giudizio, « l'Apostolo lo tollera nei cristiani imperfetti, dal momento che questi giudizi possono essere svolti anche tra i fratelli nella Chiesa e avendo fratelli per giudici » [9]. E poiché queste parole di Agostino potrebbero suscitare qualche dubbio, la glossa aggiunge anche che « Per intendere giustamente queste parole di Agostino là dove egli dice " è peccato scendere in giudizio contro un fratello ", si deve distinguere quel che è conveniente o no per i perfetti da ciò che è lecito o non lecito per gli imperfetti. I perfetti possono solo richiedere semplicemente i loro beni, senza però sollevare una causa, accendere una lite o ricorrere in giudizio; e non possono muover causa dinanzi al giudice. Gli imperfetti invece possono richiedere i loro beni anche di fronte al giudice e ricorrere in giudizio contro il fratello » [10]. È dunque chiaro che si può rinunziare al dominio per voto, lecitamente. Ma se non è loro lecito muovere causa dinanzi al giudice coattivo, i perfetti non hanno neppure il potere di richiedere lecitamente una cosa propria, nel che consiste appunto il « dominio »; poiché hanno rinunziato a quel potere con un voto al quale non possono mai contravvenire, specialmente per tutta la durata di quel voto.

7. *Catena Aurea* cit., XI, 73.
8. *1 Cor.*, VI, 7.
9. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1578 C).
10. Ivi.

Quanto poi all'altra parte della seconda proposizione, e, cioè, che non si può rinunziare lecitamente per ogni tempo ad avere lecitamente qualsiasi cosa o il suo semplice uso, ossia, il semplice uso di fatto, essa risulta sùbito evidente, se è vero che non si può far mai lecitamente oggetto di un voto quanto è stato proibito dalla legge divina. Ma questa rinunzia è appunto vietata dalla legge divina, poiché costituisce una specie di omicidio. Infatti, chi osserva un tale voto si costringe scientemente a subire la fame, il freddo e la sete, cosa questa che ci viene proibita esplicitamente dalla legge divina, in Matteo, capitolo XIX, in Marco, capitolo X, e in Luca, capitolo XVIII, ove Cristo, confermando alcuni precetti dell'antica legge, ci ordina: « Non uccidere, ecc. »[11]. Perciò il semplice uso della cosa, o il lecito possesso di essa, dev'esser distinto da ognuna delle forme suddette di « dominio » o dal potere di rivendicare la cosa o di vietarne l'uso, di essa o di qualcosa che le pertiene.

6. – Consegue da ciò necessariamente che è insana eresia[12] affermare che non si può avere una cosa o il suo uso senza averne insieme il « dominio ». Poiché chi lo sostiene non fa altro che negare la possibilità che si adempia l'ammaestramento di Cristo; ora, questa è un'evidente menzogna, e, come abbiamo già detto, è affermazione da evitare e da sfuggire come eretica.

7. – Né vale certo dire che si può rinunziare lecitamente per voto solo all'atto contenzioso, ma non all'« abito » o « potere » legale attivo di rivendicare una cosa o di proibirne l'uso agli altri dinanzi ad un giudice coattivo, potere in cui

11. *Matth.*, XIX, 18; *Marc.*, X, 19; *Luc.*, XVIII, 20.

12. In questo § e in quelli presenti Marsilio conduce la sua polemica contro la Bolla di papa Giovanni XXII *Ad conditorem canonum* (*Corpus iuris canonici, Extravag. Ioh. XXII*, tit. 14, cap. 3) dell'8 dicembre 1322 che revocava la Bolla di Niccolò III già citata (*Exiit qui seminat*) e che suscitò l'aperta ribellione dei francescani spirituali. A questo proposito, cfr., oltre ai testi indicati nella n. 19, G. Frotscher, *Die Anschauungen von Papst Johann XXII (1316-1334) über Kirche und Staat. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums*, Jena, 1933.

consiste, come s'è visto, il vero « dominio ». Anche questa affermazione è falsa, poiché si può rinunziare nello stesso modo ad ogni abito o potere legale acquisito o acquisibile, al cui atto si possa rinunziare con un voto lecito, così come possiamo dimostrare induttivamente in tutti i casi di deliberazione che cadono in un voto. Chi si vota alla castità o all'ubbidienza non rinunzia infatti col suo voto soltanto agli atti, ma anche al potere lecito su tali atti, che pure gli erano permessi prima per diritto (inteso nel primo significato). E inoltre è contrario alla verità anche dire che una persona ha un potere lecito rispetto a certi atti che sono tutti illeciti, in quanto questo potere non viene detto lecito o illecito, né ci è nota la differenza tra questi due termini, se non mediante la liceità o illiceità di quegli atti che nascono o possono nascere da quel potere. Ora, siccome tutti gli atti di potere lecito che si possedevano prima del voto diventano illeciti dopo di esso, è chiaro che a chi ha emesso il voto non è restato più alcun potere lecito di compiere questi atti.

8. – Dimostro quindi che si può avere un uso lecito della cosa altrui e del suo godimento – anche se questo uso la consuma completamente – purché tale uso sia esercitato, anche senza possedere nessun dominio nei sensi suddetti, ma con il consenso di chi la possiede. Infatti, poiché si suppone che questa cosa resti assolutamente nel dominio altrui e sotto il suo potere di rivendicarla, è certo che un tale « dominio » non viene trasferito in un altro soggetto se non mediante un atto e l'espresso consenso del possessore e sempre che non vi si opponga colui nelle cui mani deve passare questo « dominio » o potere di rivendicare la cosa ed il suo uso. Supponiamo quindi che un possessore non voglia trasferire ad un altro il suo dominio su di una cosa e sul suo uso; e supponiamo pure che l'altra persona rifiuti questo « dominio » perché ha rinunziato, come conviene ai fedeli perfetti, al dominio su ogni cosa temporale. Si supponga poi ancora che un possessore acconsenta che il fedele perfetto si serva di una cosa sua, anche fino alla totale consumazione, e che questo perfetto (che ha rinunziato ad ogni dominio sulla cosa)

accetti però di usarne con il consenso del possessore. Orbene: io dico che la persona che usa così di questa cosa, ne usa lecitamente, ma che però non ha alcun dominio sulla cosa stessa o sul suo uso, inteso nei sensi già detti. Che ciò sia vero risulta infatti evidente dalle ipotesi che abbiamo premesso, ossia, tanto dalla volontà del possessore, quanto dalla condizione della persona che riceve l'uso della cosa e che ha rinunziato completamente a questa specie di dominio. Ma che però egli usi lecitamente della cosa risulta chiaro dalla stessa definizione di « lecito », poiché la legge permette a tutti di servirsi di una cosa anche fino alla consumazione purché lo faccia con l'espresso consenso del suo possessore.

9. – Se poi s'intende il termine « dominio » nel suo ultimo significato, ossia come la volontà e la libertà umana, con il suo naturale potere emotivo che non è acquisito ma innato in noi, io dico allora che non possiamo maneggiare liberamente né in modo lecito né in modo illecito una cosa o ciò che le è pertinente, senza che si abbia un tale « dominio », ma che, d'altra parte, non possiamo neppure mai rinunziare a questo dominio. Ma siccome questo è noto di per sé a tutti, giacché senza questi poteri nessuno può continuare ad esistere, sorvolerò per brevità su questo argomento, senza portare altre prove.

10. – Risulta evidente da queste affermazioni che non tutti i poteri leciti o legittimi (nel primo e secondo senso dei due termini) sopra una cosa o il suo uso costituiscono un vero e proprio « dominio », sebbene, al contrario, ogni dominio lecito, nei primi tre significati legali del termine, sulla cosa o sul suo uso o su entrambe sia un potere lecito e legittimo. E quindi se si arguisse: v'è un potere lecito o legittimo su di una cosa o il suo uso, e quindi dev'esservi anche un « dominio » lecito o legittimo della cosa o del suo uso, l'inferenza non sarebbe valida. Una persona può infatti avere e adoperare legittimamente una cosa, sia in proprio che in comune con altri, anche se appartiene ad un altro (nel qual caso è necessario il consenso del possessore o della

persona che l'ha lecitamente acquistata), senza però che ne acquisti il « dominio » legale.

11. – Dopo aver posto queste premesse, entriamo ora più a fondo nel nostro argomento; e affermiamo, per prima cosa, che l'esistenza della povertà o dei poveri è quasi evidente di per sé, come vediamo in molti passi della Sacra Scrittura, dei quali basta però citarne uno solo, e cioè Marco, capitolo XII, ove Cristo dice: « In verità, io vi dico che questa povera vedova ha dato più di tutti gli altri »[13].

12. – Dimostro quindi, servendomi similmente della Sacra Scrittura, che la povertà è condizione meritoria, come mezzo per la vita eterna, poiché la Verità ha detto, in Luca, capitolo VI: « Beati voi, che siete poveri; perché vostro è il regno di Dio »[14]; e, cioè, naturalmente, se lo meritano, perché nessuno in questa vita, eccetto il Cristo, può esser beato, ma può solo meritare di diventarlo.

13. – Ne consegue perciò necessariamente che la povertà è una virtù, se è diventata un'abitudine in séguito a molti atti volontari di rinunzia ai beni temporali; poiché tutto ciò che è meritorio è una virtù o un atto di virtù. Inoltre, ogni ammaestramento del Cristo mira essenzialmente alla virtù; ma la povertà è appunto oggetto di un tale ammaestramento, come appare chiaramente dai capitoli V e XIX di Matteo[15] e da molti altri passi della Sacra Scrittura.

14. – Ne consegue quindi necessariamente che questa povertà alla quale ci riferiamo è povertà volontaria definita nel terzo e quarto significato della parola. Difatti, come appare dai libri II e III dell'*Ethica*[16], non esiste virtù o atto di virtù, se non v'è una scelta, e non esiste una scelta se non v'è consenso. E questa verità possiamo confermarla con

13. *Marc.*, XII, 43.
14. *Luc.*, VI, 20.
15. *Matth.*, V, 3; XIX, 21-24, 29.
16. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* cit., III, 1-2, 1109*b*, 30 segg.

le parole del Cristo nel capitolo V di Matteo: « Beati i poveri in spirito » [17], ove per « spirito » s'intende la volontà o consenso, sebbene alcuni Santi intendano che « spirito » significhi « superbia »; interpretazione, questa, che però non è molto consona al testo dal momento che nello stesso capitolo seguono immediatamente queste parole: « Beati i miti » [18]. Ma quale che sia l'interpretazione di questo passo, non v'è però alcun dubbio che, anche secondo l'opinione dei Santi, la povertà, per meritare il Regno dei Cieli, non dev'essere soltanto la privazione esteriore dei beni temporali, ma piuttosto quell'abito interiore della mente, per cui ci vogliamo privare volontariamente di quei beni per Cristo. Dice infatti Basilio, commentando le parole di quel passo di Luca: « Beati i poveri » [19]: « Non tutti coloro che sono oppressi dalla povertà sono beati; molti che sono poveri di beni, sono infatti avidissimi nel loro animo, e la loro povertà non li salva, ma anzi li condanna la loro cupidigia. Nessun atto involontario può meritare la beatitudine, perché ogni virtù è scelta dal libero arbitrio » [20]. La povertà è dunque una virtù meritoria e, di conseguenza, volontaria; mentre la privazione esterna materiale non è di per sé una virtù, perché non ci conduce alla salvezza se non v'è un conveniente desiderio. E può anzi accadere che una persona possa esser privata dei beni materiali contro la sua volontà e per costrizione, ed esser quindi condannato per lo sfrenato desiderio di quei beni. Così intendeva, del resto, l'Apostolo nella *II Epistola ai Corinzi*, là dove dice: « Se la volontà, è pronta è accetta secondo quello che uno ha » [21]; è « accetta », cioè meritoria.

15. – Inoltre se questa scelta della privazione dei beni temporali vuol essere meritoria, dev'essere fatta per il Cristo, come dice il capitolo XIX di Matteo: « Chiunque ha lasciato

17. *Matth.*, V, 3.
18. *Matth.*, V, 4. Marsilio allude alle Glosse di Giovanni Crisostomo e di Agostino a proposito del precedente passo della Sacra Scrittura (cfr. *Catena Aurea* cit., XI, 55).
19. *Luc.*, VI, 20.
20. *Catena Aurea* cit., XII, p. 70.
21. *2 Cor.*, VIII, 12.

DEFENSOR PACIS:

SIVE

ADVERSVS VSVRPATAM ROM. PONTIFICIS IVRISDICTIONEM, MARSILII PATAVINI PRO inuictiss. & constantiss. Rom. Imperatore LVDOVICO IV. BAVARICO, à *tribus* Rom. *Pontificibus* indigna perpessо,

APOLOGIA;

Qua politicæ & ecclesiasticæ potestatis limites doctissime explicantur: circa annum DOMINI M CCC XXIV. conscripta.

NVNC vero ad omnium Principum, Magistratuum & ecclesiæ Catholicæ, ac nominatim Christianiss. Galliarum & Navarræ Regis, &c. HENRICI IV. (à tribus *etiam Rom.* Pontificibus *impiè oppugnati*) *eiusque regni & ecclesiarum auctoritatem ac libertatem demonstrandam vtilissimo.*

FRANCISCVS GOMARVS BRVGENSIS recensuit: Capitum argumentis & NOTIS ad marginem illustrauit.

FRANCOFVRTI.

Excudebat IOANNES WECHELVS,

Venit in officina Vignoniana.

CIↃ IↃ XCII.

(*Pineider*)

Frontespizio della seconda edizione del *Defensor Pacis*
(Francoforte, Johann Wechel, 1592)

la sua casa... per il mio nome »[22]. Ed ecco il commento di Gerolamo: « Chi rinunzia alle cose carnali per il suo Salvatore riceverà dei beni spirituali il cui valore sta a quello dei beni carnali come cento sta ad un piccolo numero ». E poco oltre: « Chi avrà rinunziato a tutti i suoi desideri, alle ricchezze ed ai piaceri del mondo, per la fede nel Cristo e la predicazione dell'Evangelio, riceverà il centuplo e possiederà la vita eterna »[23].

16. – Inoltre, è essenzialmente meritorio tutto ciò che si oppone alla cupidigia. Ma tale è appunto la povertà meritoria sofferta per il Cristo; infatti l'avidità è un vizio. Questa virtù presenta un'analogia con la liberalità morale, sebbene abbia un fine diverso e sia di una specie più perfetta, almeno per quanto concerne il medio della cosa stessa, come apparirà chiaramente da quanto diremo. E quindi queste due virtù non possono esser poste sotto una medesima specie indivisibile[24].

17. – Da queste considerazioni può risultare quindi evidente che la povertà è una virtù meritoria, in virtù della quale si desidera di privarsi per Dio dei beni temporali che sono detti usualmente ricchezze e che sono superflui per il sostentamento.

18. – E da ciò segue manifestamente che questa virtù non è, come sembra a certuni[25], un abito o atto di carità. Poiché la povertà non è l'abito o atto che è essenzialmente e principalmente opposto all'odio attuale o abituale di Dio, giacché se così fosse una cosa sola avrebbe come opposto più di una cosa. Ora, sebbene la carità sia incompatibile con

22. *Matth.*, XIX, 29.

23. *Catena Aurea* cit., XI, p. 228.

24. Per il concetto di « specie indivisibile », cfr. ARISTOTELE, *Posterior. Analyt.*, II, 13, 96*b*, 15 segg. E per la distinzione nella virtù morale tra il « medio » « rispetto a noi » e il « medio » nell'oggetto col quale essa è connessa, cfr. *Ethica Nicomachea* cit., II, 6, 1106*a*, 25 segg.

25. Allusione diretta alla dottrina sostenuta nella Bolla *Ad conditorem canonum* di GIOVANNI XXII, già citata (*Corpus iuris canonici, Extravag. Ioh. XXII*, tit. 14, cap. 3).

ogni vizio opposto a qualsiasi virtù teologica, non ne segue però affatto che la carità sia ogni virtù, dal momento che tali vizi non sono opposti essenzialmente alla carità.

19. – Né presenta difficoltà l'argomento secondo il quale quella virtù per il cui mezzo tendiamo a Dio per amore, è la virtù per il cui mezzo ci allontaniamo dal desiderio disordinato dei beni temporali, dovrebbero essere la medesima virtù, quasi che il movimento con cui una cosa esce da un certo termine e quello con cui tende invece al termine opposto siano essenzialmente lo stesso movimento; e che quindi, siccome tendiamo verso Dio essenzialmente per la carità, fosse la stessa virtù, e non un'altra, ad allontanarci dall'amore disordinato dei beni temporali.

20. – Il discorso che abbiamo premesso può infatti mostrare la debolezza di questo argomento. Poiché, sebbene noi tendiamo essenzialmente in primo luogo con amore verso Dio per carità, l'opposto dal quale ci allontaniamo essenzialmente ed in primo luogo è l'odio di Dio e non l'amore disordinato dei beni temporali. Ciò non toglie, naturalmente, che anche l'allontanamento da questi beni non sia talvolta una conseguenza della carità, poiché, quando ci si allontana dall'amore dei beni temporali, ne consegue la povertà virtuosa che è, essenzialmente e in primo luogo, una rinunzia volontaria ai beni temporali, séguita poi, necessariamente, anche dall'allontanamento da ciò che le è opposto essenzialmente e principalmente, ossia, dall'amore disordinato dei beni temporali. Se invece i nostri avversari fossero nel vero, la loro deduzione conclusiva da tale giusta premessa sarebbe questa: la carità è – si può dire – quasi ogni virtù, poiché la carità è séguita necessariamente dalla maggior parte delle virtù, come la fede e la speranza, in virtù delle quali ci allontaniamo, essenzialmente ed in primo luogo, dall'eresia e dalla disperazione.

21. – Inoltre la carità non può esser mai oggetto di voto, proprio perché è un obbligo. Mentre invece può esserne

oggetto la povertà, specialmente se la s'intende nel quarto significato. Sicché la povertà volontaria non è essenzialmente la carità, né viceversa; benché la povertà, come molte altre virtù teologali, sia una conseguenza della carità.

22. – Affermo inoltre che il modo o la forma più alta di questa virtù teologale consiste nell'esplicito voto formulato dall'uomo pellegrino, onde, per amore di Cristo egli rinunzia e vuole essere privato di ogni forma di dominio legale, sia privato che in comune con altri, o del potere di rivendicare o di vietare agli altri al cospetto del giudice coattivo l'uso delle cose temporali che diciamo ricchezze. E in virtù di questo voto il pellegrino per amore di Dio vuole esser privato di ogni potere, sia privato che in comune con altri, di ogni possesso e maneggio o uso di queste cose che gli sia superfluo, per qualità e quantità, ai bisogni del suo presente sostentamento. Né egli vuole possedere in privato o insieme con altri questi beni che pure gli taccano lecitamente per provvedersi per le necessità future o per aiutare gli indigenti, ma ne vuole avere solo quel tanto che basta a sopperire al suo bisogno di cibo e di vesti immediatamente prossimo o, addirittura, quasi presente; con la sola eccezione, però, che chi pronunzia questo voto si trovi in un tale luogo, in un tale tempo e in una tale circostanza personale che gli permetta di poter cercare quotidianamente quella parte di beni temporali che gli permetta di sopperire a quella necessità e ad essa soltanto. Questa forma o modo di povertà meritoria è uno stato necessario per la perfezione evangelica, come mostreremo chiaramente con gli argomenti seguenti. E quindi, per brevità, chiameremo « somma povertà » questo modo di povertà meritoria, e cioè lo stato di chi non possiede in privato (nel terzo significato) e neppure in comune con altri – nel senso di « comune » che è opposto al suddetto significato di « privato » – e, al modo dei teologi, chiameremo « perfetto » chi vuole esercitarla.

23. – Che poi questo modo di povertà meritoria sia il più alto di tutti, può dimostrarcelo il fatto che esercitandola

si osservano, nel modo più perfetto, anche tutti gli altri ammaestramenti meritori di Cristo. Con questo voto si rinunzia infatti, in primo luogo, a tutti quei beni temporali ai quali può rinunziare l'uomo pellegrino; in secondo luogo, chi pronunzia questo voto allontana da sé la maggior parte degli impedimenti che sono contrari alla carità divina; in terzo luogo, ci si dispone a resistere a molte passioni, umiliazioni e avversità di questo mondo, e ci si priva volontariamente di molti piaceri e vanità secolari; e, insomma, ci si dispone nel modo più completo ad osservare sia tutti i precetti che gli ammaestramenti di Cristo. Che poi chi compie questo voto rinunzi completamente ai beni temporali, almeno per quanto è possibile ad un uomo pellegrino, risulta evidente dal fatto che egli vuole possedere soltanto ciò che è necessario al suo bisogno presente o quasi presente di cibo e di vestiario. Ora, nessun uomo che vive in questo mondo può possedere lecitamente meno di questo, poiché se egli desiderasse di avere meno di quanto basta appena al suo sostentamento, egli sarebbe consapevolmente un suicida; cosa questa che secondo la legge divina non è lecita ad alcuno. Perciò, chi vuol possedere dei beni temporali nella minima quantità possibile, vuole avere evidentemente la minima parte di essi; e chi rinunzia a questi beni in modo da tenersi entro i limiti più stretti lecitamente possibili, compie realmente la massima rinunzia. Ma questo è appunto ciò che fa quell'uomo pellegrino il quale accetta la forma di povertà meritoria che noi abbiamo detto «somma». Che poi tutto questo risponda all'ammaestramento del Cristo è cosa ben evidente. Egli stesso infatti ci consigliò di pronunziare questo voto, in Luca, capitolo XIV, ove è detto: «Non può essere mio discepolo chi di voi non rinunzia a tutto quanto possiede»[26].

24. – È poi anche evidente che chi pronunzia questi voti allontana da sé la maggior parte degli impedimenti che contrastano con la carità divina. Poiché l'amore e il desiderio

26. *Luc.*, XIV, 33.

di conservare i beni temporali finisce col volgere gli uomini sempre più verso di essi e, di conseguenza, li allontana sempre più dall'amore di Dio. Dice infatti la Verità, in Matteo, capitolo VI: « Dov'è il tuo tesoro, là v'è anche il tuo cuore »[27]. Né ha valore la scusa di chi sostiene che il possedere queste ricchezze non basta a volgere l'amore dell'uomo verso di esse. Ascolta piuttosto Cristo, che, nel capitolo XIII di Matteo e nel IV di Marco, dice: « l'inganno delle ricchezze soffoca la verità »[28]. E Gerolamo, commentando queste parole: « Ingannevoli sono le ricchezze perché promettono una cosa e ne fanno un'altra »[29]. Proprio per questo Cristo, in Luca, capitolo XVIII, consiglia chi vuol esser perfetto a rinunziare totalmente ai beni temporali: « vendi tutto ciò che hai e distribuiscilo ai poveri »[30]. E qui commenta il Venerabile Beda: « Chiunque voglia esser perfetto deve vendere ciò che ha, e non soltanto una parte, come fecero Anania e Saphira, ma bensì tutto »[31]. E sempre a proposito di questo passo, Teofilatto aggiunge queste parole assai pertinenti: « Qui Egli c'invita alla somma povertà. Poiché se restasse anche qualcosa », cioè, delle ricchezze temporali, « ne è schiavo »[32], ossia, evidentemente, chi le conserva per sé. Difatti le ricchezze, per la loro stessa natura, muovono disordinatamente gli affetti di chi le possiede. Ma anche Rabano, commentando lo stesso ammaestramento di Cristo, nel capitolo XIX di Matteo[33], aggiunge una frase che fa perfettamente al nostro proposito: « Non v'è nessuna differenza tra il possedere le ricchezze e amare le ricchezze. La cosa più sicura è non averle né amarle »[34]. Poiché, come dice Gerolamo a proposito dello stesso passo: « Una volta che si possiedono le ricchezze, è difficile poterle disprezzare »[35]. O, come dice Tommaso, commentando lo stesso ammaestramento di Cristo, in Luca,

27. *Matth.*, VI, 21.
28. *Matth.*, XIII, 22; e cfr. *Marc.*, IV, 19.
29. *Catena Aurea* cit., XI, p. 169.
30. *Luc.*, XVIII, 22.
31. *Catena Aurea* cit., XII, p. 198.
32. Ivi.
33. *Matth.*, XIX, 24.
34. *Catena Aurea* cit., XI, p. 225.

capitolo XVIII [36], « le ricchezze sono più vischiose del vischio » [37]. Chi rinunzia dunque alle ricchezze, per quanto è possibile e lecito all'uomo pellegrino, allontana certo da sé i più gravi ostacoli alla carità.

25. – Si aggiunga poi che costui si espone a molte sofferenze ed umiliazioni mondane e si priva volontariamente di molti piaceri e vantaggi terreni. E questo, benché sia noto di per sé per esperienza, lo afferma anche l'*Ecclesiaste*, capitolo X, ove è detto: « tutto ubbidisce al denaro » [38], cioè, a chi lo possiede. Ma, d'altra parte, è pure scritto nel capitolo XV dei *Proverbi*: « Tutti i giorni sono cattivi per i poveri » [39], poiché, come spiega la glossa: « i poveri subiscono molte afflizioni » [40]. E ancora nello stesso libro, al capitolo XIX: « Le ricchezze ci procurano molti amici; ma anche gli amici che aveva prima abbandonato il povero » [41]. Ora, che sopportare simili afflizioni in questo mondo e astenersi per Cristo dai piaceri sia cosa degna di merito e di considerazione, risulta evidente dai passi di Matteo, capitoli V e XIX, e di Luca, capitolo VI, almeno per quanto riguarda la sopportazione delle sofferenze: « Beati i poveri », « Beati coloro che piangono », « Beati i perseguitati » [42], « Beati coloro che hanno sete... » [43]. E per quanto riguarda invece l'astinenza dei piaceri, ecco il passo di Matteo, capitolo XV: « Chiunque avrà abbandonato la sua casa e i fratelli », con tutti gli altri beni che vi sono enumerati, « ne riceverà il centuplo e possiederà la vita eterna » [44]. La stessa opinione è esposta dalle glosse dei Santi relative a questi testi, ma io le ho omesse per brevità e perché si tratta di cosa sufficientemente

35. Ivi.
36. *Luc.*, XVIII, 25.
37. *Catena Aurea* cit., XII, p. 198 (« Tommaso » è però evidentemente un lapsus per « Teofilatto »).
38. *Eccle.*, X, 19.
39. *Prov.*, XV, 15.
40. *Glossa ord., ad loc.*
41. *Prov.*, XIX, 4.
42. *Matth.*, V, 3, 5, 10.
43. *Luc.*, VI, 21.
44. *Matth.*, XIX, 29.

nota. Comunque, fu tale anche l'opinione dell'Apostolo nel capitolo VIII della *Epistola ai Romani*: « Tengo per certo che le sofferenze di questo mondo non siano degne di esser confrontate con quella gloria eterna che si scoprirà in noi »[45]. E tuttavia le avversità del mondo sono meritorie per coloro che le assumono volontariamente. La stessa affermazione si trova, del resto, anche nel capitolo I della *II Epistola ai Corinzi*, ove l'Apostolo dice: « Come siete compagni nei patimenti, così pure lo sarete nella consolazione »[46]. Ed ecco il relativo commento di Ambrogio: « Poiché sarà attribuita alla vostra sofferenza una gloria uguale », cioè proporzionale[47]. Ma molti collegi di persone che posseggono in comune il dominio di beni temporali non sono affatto disposti a sopportare queste afflizioni e sofferenze mondane; ed anzi esercitano questa virtù in un grado minore di quanto non lo facciano molti poveri secolari ed anche coniugati, che hanno il possesso di beni propri, ma che tuttavia sono privi del necessario per vivere più spesso di quanto non lo siano coloro che posseggono questi beni mondani solo in comune.

26. – Che con questa forma di povertà volontaria si possono osservare perfettamente tutti i precetti e i consigli di Cristo, è cosa che risulterà evidente dalla lettura del Vangelo, e, specialmente, dei passi che abbiamo citati. Chi sceglie questa povertà come potrebbe, infatti, essere avido o superbo, incontinente o intemperante, ambizioso o spietato; e perché sarebbe ingiusto, timoroso, accidioso o invidioso o mentitore, impaziente o malevolo verso gli altri? Ché anzi, egli sarà come una porta aperta per tutte le virtù[48] ed anche

45. *Rom.*, VIII, 18.
46. *2 Cor.*, I, 7.
47. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 11).
48. Questo elogio della povertà evangelica, che contrasta, come rileva acutamente A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 81, con la valutazione positiva della ricchezza espressa nel I discorso, cap. XVI, 15 (p. 211), accentua ulteriormente la radicale divergenza tra i valori dell'etica cristiana e quelli dell'etica civile che Marsilio viene sottolineando per tutto il corpo dell'opera. Al contrario della posizione tomista che mira a conciliare gli ammaestramenti del Sermone della Montagna con le necessità della vita sociale e politica (e cfr. particolar-

per adempiere serenamente tutti i precetti o ammaestramenti. Ma poiché tutto questo è già chiaro per induzione, ometto di dimostrarlo, per brevità.

27. – Il modo o forma suprema di povertà meritoria è dunque quello che noi abbiamo già descritto, poiché solo mediante questo stato si possono osservare nel modo più sicuro e completo i precetti e gli ammaestramenti di Cristo [49]. Ma la nostra descrizione mette però bene in chiaro per prima cosa, che il cristiano perfetto deve rinunziare con un voto espresso al dominio sui beni temporali, sia perché tale è il precetto di Cristo, come abbiamo già mostrato con il capitolo XIV di Luca, sia perché mostrando la sua povertà si rende più spregevole al cospetto degli altri e quindi abbandona in modo più completo gli onori del mondo. Onde, nel capitolo IX di Luca: « Chi vuole venire con me, rinneghi sé stesso » [50]. Donde consegue che nessuno può osservare lo stato di suprema povertà prima di aver raggiunto il godimento dell'uso perfetto di ragione.

Ma dalla descrizione che abbiamo fatta consegue anche che il cristiano perfetto non deve avere, né chiedere, né conservare per sé nulla che possa servirgli a soddisfare le

mente *Summa theologica* cit., II, 1, qu. 108, a. 4 ad 4; II, II, qu. 40, a. 1, ad 2; qu. 108, a. 1, ad 4; qu. 124, a. 1, ad 3) e delle tesi dei teorici di parte papale che sottolineavano i valori comuni impliciti nelle due « leggi » (cfr. EGIDIO ROMANO, *De eccles. potestate*, II, 6), la sua dottrina presenta già quella caratteristica contrapposizione tra il piano « naturale » e « pragmatico » della vita civile e il piano « sovrannaturale » della vita religiosa che sarà poi caratteristico di tanta parte della speculazione politica moderna.

49. Si noti che Marsilio ritenendo indispensabile al cristiano perfetto l'assoluta povertà evangelica (donde la naturale conseguenza che tutti i membri del clero debbono esercitarla, se vogliono essere veri maestri della legge cristiana), interpreta la perfezione cristiana in un modo più rigido ed ascetico di quanto non faccia lo stesso Tommaso che pone come condizioni imprescindibili per il raggiungimento della perfezione l'amore di Dio e del prossimo (cfr. *Summa theologica* cit., II, II, qu. 184, a. 3). D'altra parte egli non accetta nemmeno la classica distinzione tomista tra l'essere *perfectus* e il godere lo *status perfectionis* (ivi, II, II, qu. 184, a. 4). Su tutto questo aspetto della dottrina marsiliana è evidente il diretto riflesso delle polemiche francescane contemporanee e, in particolare, delle idee di Michele da Cesena e di Ubertino da Casale.

50. *Luc.*, IX, 23.

necessità future che non siano molto prossime e quasi presenti, eccetto il caso che abbiamo già rilevato. « Non vi preoccupate per il domani; lasciate al domani di preoccuparsi di sé » [51] è infatti scritto nel capitolo VII di Matteo; e la glossa spiega che « " per il domani " significa " per il futuro "; ma ci permette però di preoccuparci del presente. Non è dunque bene che ci preoccupiamo per il futuro, poiché la divina provvidenza vi provvede; ma accettando con gratitudine i beni presenti, lasciamo a Dio la cura dell'incerto futuro, a Dio che è sollecito di noi » [52]. E lo stesso consiglio è dato nel capitolo VII di Matteo, ove Cristo dice ai suoi discepoli: « Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, non mietono, né raccolgono le messi nei granai, eppure il vostro Padre celeste li nutrisce ». E poco oltre: « Non state in ansietà », dicendo: " Che mangeremo, che berremo e di che ci vestiremo? " Perché proprio i pagani si preoccupano di queste cose » [53].

28. – Quando abbiamo affermato che il cristiano perfetto non deve mantenere nulla per il futuro, non intendevamo però dire che se gli avanza qualcosa della sua questua quotidiana lecita, debba gettarla via e non conservarla; ma solo che egli non deve conservarla per sé, proponendosi fermamente di distribuirla in modo conveniente ai poveri che ne hanno necessità e che sono anche più bisognosi di lui. Onde è scritto, nel capitolo III di Luca: « Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; e chi ha del cibo faccia altrettanto » [54]. E qui, parlando di « due tuniche » o di « cibo » s'intende appunto ciò che avanza dopo aver soddisfatto le nostre presenti necessità.

Noi diciamo che quanto sopravanza dev'esser dato a qualsiasi povero; poiché le comunità che possiedono o conservano dei beni solo per darli a taluni individui determinati, come i monaci, i canonici o simili, non sono comunità perfette;

51. Anzi, *Matth.*, VI, 34.
52. *Glossa ord., ad loc.*
53. Anzi, *Matth.*, VI, 26, 31-32.
54. *Luc.*, III, 11.

la comunità perfetta, come quella costituita da Cristo e dai suoi Apostoli, si estende infatti a tutti i fedeli, come risulta evidente dal capitolo IV degli *Atti* [55]. E se si estende poi anche agli infedeli, sarà ancor più meritoria, secondo Luca, capitolo VI: « Fate del bene a chi vi odia » [56].

Il cristiano perfetto può e deve dunque custodire i beni che gli sopravanzano, purché abbia l'intenzione ed il fermo proposito che abbiamo detto. « Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla se ne perda. Ed essi li raccolsero e riempirono di frammenti di pane dodici ceste » è scritto infatti in Giovanni, capitolo VI [57]. E la stessa opinione è espressa dalla glossa alle parole di Matteo, capitolo XVIII: « Prendi quello statere » [58], allorché dice: « Il Signore era così povero che non aveva neppure di che pagare il suo tributo. È vero che Giuda teneva nelle sue borse i beni comuni. Ma Cristo disse che era male usare per sé quello che era destinato ai poveri » [59]. I beni erano dunque riservati ai poveri e venivano conservati con questa intenzione.

29. – È dunque evidente l'errore di chi dice che si raggiunge la perfezione pronunziando un voto che impegni a non ricevere dei beni neppure per distribuirli ai poveri, agli infermi ed a tutti coloro che non sono capaci di soddisfare i propri bisogni [60]. Poiché, come appare evidente dai capitoli VIII e IX della *II Epistola ai Corinzi*, anche l'Apostolo chiese questi beni in elemosina proprio per tale scopo [61], e non v'è dubbio che agì in modo del tutto lecito e meritorio. E ciò è del resto evidente anche nel commento della glossa a quel passo del capitolo XXI di Giovanni: « pasci le mie

55. *Acta*, IV, 32, 34-35.
56. *Luc.*, VI, 27.
57. *Ioan.*, VI, 12-13.
58. *Matth.*, XXVII, 26-27. Lo « statere » era una moneta d'argento, detta pure « siclo », del valore di quattro dracme.
59. *Glossa ord., ad loc.* (E cfr. *Catena Aurea* cit., XI, p. 209).
60. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 237, n. 2, pone in relazione questo passo con un testo di Tommaso d'Aquino (*Summa theologica* cit., II, II, qu. 84, a. 3; qu. 86, a. 3) ove sarebbe sostenuta implicitamente questa dottrina.
61. *2 Cor.*, VIII-IX.

pecore » [62]; ma io tralascio qui di citarla per amore di brevità e perché è cosa evidente.

30. – Dalla nostra descrizione consegue quindi necessariamente che il cristiano perfetto non può né deve mantenere nessun bene immobile, come una casa o un campo, se non ha il fermo proposito di venderlo o di cambiarlo appena ne avrà l'opportunità, per ottenerne del denaro o qualche altra cosa che possa essere distribuita convenientemente ai poveri [63]. Ora, siccome una casa o un campo non possono esser distribuiti immediatamenle in modo conveniente ai poveri senza incorrere nel pericolo di peccare per eccesso o per difetto, è bene osservare in questi casi il consiglio di Cristo, e quanto Egli dice nel capitolo XIX di Matteo, XVIII di Luca, X di Marco: « Va e vendi » [64]. E si noti che il Cristo non disse: « Dà ai poveri tutto ciò che hai », né « getta via tutto ciò che hai », bensì « Va e vendi », appunto perché vendendo quei beni si può distribuirli meglio. Ma tale era anche il consiglio degli Apostoli, e coloro che li ascoltavano agivano proprio così, quando volevano distribuire ai poveri le loro ricchezze in modo conveniente. Onde, negli *Atti*, capitolo IV: « Tutti coloro che possedevano poderi o case, li vendevano ed offrivano il prezzo delle cose vendute, che era poi distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno » [65].

31. – È dunque evidente, secondo quanto abbiamo già detto, che il cristiano perfetto non può acquistare il dominio di nessuna cosa temporale (secondo il primo, secondo e terzo significato del termine « dominio »), così come noi abbiamo provato valendoci del testo di Matteo, capitolo V, e di Luca, capitolo VI. E l'abbiamo poi confermato con le parole dell'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI; e l'abbiamo

62. *Ioan.*, XXI, 15-17 e *Glossa ord., ad loc.* (E cfr. anche il commento di ALCUINO, in *Catena Aurea* cit., XII, p. 462).

63. Cfr. la Bolla di NICCOLÒ III, *Exiit qui seminat*, a proposito dell'uso dei beni immobili lasciati per legato (*Corpus iuris canonici, Sext.*, lib. V, tit. 12, cap. 3).

64. *Matth.*, XIX, 21; *Luc.*, XVIII, 22; *Marc.*, X, 21.

65. *Acta*, IV, 34-35, abbreviato.

ancora mostrato in modo abbastanza chiaro con le parole di Agostino e della glossa relativa a questo passo scritturale [66]. Ma poiché la cosa è evidente, ho omesso di citare questi passi, per desiderio di brevità.

32. – Né si deve neppure prestare attenzione a chi afferma che anche i cristiani perfetti possono conservare lecitamente dei beni immobili per distribuirne annualmente i proventi ai poveri. È infatti cosa assai più meritoria distribuire ai poveri insieme ai beni anche il loro provento per amor di Dio e misericordia del prossimo, piuttosto che quest'ultimo soltanto; ed inoltre è sempre meglio donare soltanto una cosa piuttosto che il suo solo provento. Con questo atto si possono aiutare al tempo stesso molti poveri bisognosi che forse a causa del loro bisogno potrebbero ammalarsi e morire, oppure darsi al furto, alla violenza o qualche altro peccato prima di aver ottenuto quel provento. Oppure potrebbe anche accadere che colui che conserva quel bene muoia prima che sia maturato il provento, e che quindi non ne ricavi quel merito che poteva ottenerne.

La stessa regola vale poi anche per tutti i beni mobili che, quando sono conservati in questo mondo, tendono naturalmente a muovere disordinatamente il desiderio di chi li conserva. Perciò se crediamo – come pensa qualcuno – che questa virtù che qui consideriamo sia la carità, non v'è dubbio che questa forma di carità unita alla massima povertà sia più perfetta che non il possedere il dominio di una cosa temporale in privato o in pubblico, come risulta appunto chiaramente dagli argomenti che abbiamo esposti.

33. – Ma ora, volgendosi al nostro argomento principale, vogliamo dimostrare che il Cristo quando visse in questo mondo osservò sempre la forma o specie suprema di povertà meritoria [67]. Chi è primo in qualsiasi cosa è infatti sempre

66. Cfr. § 5.

67. L'argomentazione di Marsilio è rivolta qui evidentemente contro la Bolla di GIOVANNI XXII, *Cum inter nonnullos* del 12 novembre 1323 (*Corpus iuris canonici, Extravag. Ioh. XXII*, tit. 14, cap. 4) che condan-

superiore a tutti gli altri; ma Cristo fu il primo « pellegrino » che meritò la vita eterna sotto la Nuova Legge; e perciò egli osservò questo stato di rinunzia temporale, se è vero che senza di esso non è possibile ottenere la salvezza secondo la legge evangelica. Inoltre, se Egli non avesse osservato quello stato, avrebbe potuto esserci e potrebbe esistere ora o in futuro un « pellegrino » superiore a Cristo secondo i meriti della legge evangelica; cosa, questa, che sarebbe certamente empio credere. Poiché Cristo affermò che questo stato era necessario per la perfezione del merito, quando disse: « Se vuoi essere perfetto vendi tutto ciò che hai e dàllo ai poveri » [68]; né aggiunse: « ciò che possiedi in privato o in comune », ma intese che questa affermazione avesse valore in senso universale, tant'è vero che rese ancora più forte questo significato universale dicendo: « tutto ciò che hai ». Chi possiede in comune con un altro o con certi altri il dominio o il diritto riservato sui beni temporali, nel modo che abbiamo già detto, non ha rinunziato veramente a tutto ciò cui si può rinunziare, né è esposto alle sofferenze mondane o privato di molti vantaggi terreni, come colui che rinunzia ai beni temporali in entrambi i modi; né si è liberato veramente dalla sollecitudine per quei beni, né osserva, come l'altro, tutti gli ammaestramenti del Cristo.

34. – Ma ora io voglio ancora mostrare che Cristo ebbe qualcosa sia privatamente che in comune, pure osservando però la suprema povertà. E che Egli l'avesse privatamente (nel terzo significato) ce lo mostra questo passo di Marco, capitolo II: « ... V'erano infatti molti che lo seguivano... E gli scribi e i farisei vedendolo mangiare con i pubblicani e con i peccatori... » [69]. È certo dunque che Egli possedeva lecitamente e privatamente ciò che portava alla sua bocca

nava come ereticale la dottrina che Cristo avesse osservato l'assoluta povertà. La posizione di Marsilio che è assai vicina a quella dei francescani spirituali, come Ubertino da Casale e Michele da Cesena, fu condannata a sua volta dalla Bolla di GIOVANNI XXII, *Quia quorundam mentes* del 10 novembre 1324 (ivi, tit. 4, cap. 5).

68. *Luc.*, XVIII, 22.

69. *Marc.*, II, 15-16.

e che mangiava. E s'aggiunga inoltre che Egli possedé anche privatamente i propri vestiti, come risulta abbastanza chiaro dal capitolo XXVII di Matteo, dal XV di Marco, dal XXIII di Luca, e dal XIX di Giovanni. Dice infatti il testo di Matteo: « Lo spogliarono del manto e lo rivestirono delle sue vesti » [70], e il testo di Giovanni: « I soldati dopo averlo crocifisso presero le sue vesti » [71]; ma lo stesso dicono anche gli altri testi [72], che ometto per brevità. Cristo ebbe dunque lecitamente e legittimamente questi beni temporali come propria proprietà privata e volle possederli e dovette volerli possedere, pur osservando lo stato di suprema povertà; altrimenti infatti avrebbe peccato mortalmente, perché, essendo un vero uomo, era naturalmente soggetto alla fame, come appare dal capitolo XXI di Matteo e dal XVIII di Marco [73]; e quindi aveva bisogno di cibo, e se non si fosse cibato avrebbe peccato gravemente lasciandosi morire consapevolmente di fame.

35. – Ma il Cristo ebbe anche lecitamente dei beni in comune con altri, pur osservando sempre il suo stato di suprema povertà. « Giuda » – è detto nel capitolo XII di Giovanni – « disse poi ciò non perché si curasse dei poveri, ma perché era un ladro e siccome teneva le borse » [74], cioè, evidentemente, le borse comuni del Cristo, degli Apostoli e di tutti gli altri poveri. Che queste borse fossero possesso comune, risulta evidente dal fatto che Cristo ordinò, come è detto nel capitolo XIV di Matteo, che si facessero delle distribuzioni alla folla affamata dei poveri [75]. Le borse erano dunque i depositi nei quali si conservava l'elemosina che gli era stata data. E la stessa cosa è detta nel capitolo XIV dello stesso Giovanni: « Poiché alcuni pensavano che siccome Giuda teneva le borse » [76]; e la glossa al passo del capitolo XVIII

70. *Matth.*, XXVII, 31.
71. *Ioan.*, XIX, 23.
72. *Marc.*, XV, 20; *Luc.*, XXIII, 24.
73. *Matth.*, XXI, 18; *Marc.*, XI, 12 (e non XVIII).
74. *Ioan.*, XII, 6.
75. *Matth.*, XIV, 16-21.
76. Anzi *Ioan.*, XIII, 29.

di Matteo « prendi quello statere » [77] dice anch'essa che « Giuda teneva nelle sue borse i beni comuni » [78]. Del resto, anche dopo la resurrezione di Cristo gli Apostoli continuarono a possedere dei beni comuni a loro ed agli altri poveri, senza però abbandonare lo stato di povertà suprema. Onde negli *Atti*, capitolo IV, è scritto: « Ma essi avevano tutto in comune » [79]. E similmente essi possedevano anche certi beni in privato, e, cioè, i loro cibi e vestiari per il loro uso privato, nello stesso modo del Cristo.

36. – Successivamente voglio dare una prova necessaria di ciò che costituisce la tesi principale di questo capitolo e di quelli immediatamente precedente e seguente, e cioè che il Cristo in quanto uomo esercitò la massima perfezione e, quindi, non possedette nessun « dominio » (nel primo, nel secondo e nel terzo senso), sia privato che in comune, di nessuna cosa temporale o del suo uso. Se Egli avesse accettato questo « dominio » non avrebbe infatti osservato tutti gli ammaestramenti e soprattutto quella suprema povertà che è possibile all'uomo pellegrino. Ma Cristo osservò invece tutti questi ammaestramenti nel modo più perfetto possibile nei confronti di tutti gli uomini pellegrini. Sicché Egli non volle avere il « dominio » delle cose terrene che la Sacra Scrittura chiama in molti casi possesso, come nel capitolo XIV di Luca: « Chiunque non rinuncia a tutto quanto possiede » [80], e nel capitolo X di Matteo: « Non tenete nelle vostre cinture né oro, né argento, né rame » [81], ossia, non conservateli se non forse per un caso lecito, e cioè per l'intenzione e le necessità cui abbiamo già alluso, come, ad esempio, per aiutare i bisognosi poveri nel modo di san Paolo, oppure per un bisogno urgente di tempo, di luogo o della propria condizione personale. Tutti casi, questi, che saranno illustrati nel capitolo seguente. Tuttavia nemmeno in questi casi chi

77. *Matth.*, XVII, 26.
78. *Glossa ord., ad loc.* (E cfr. § 28).
79. *Acta*, IV, 32.
80. *Luc.*, XIV, 33.
81. *Matth.*, X, 9.

osserva lo stato di suprema povertà può possedere un « dominio », perché possederlo contrasta necessariamente con la piena osservanza dell'ammaestramento di Cristo. È dunque chiaro che Cristo non possedette questo dominio sulle cose temporali, e che non può averlo neppure chi voglia imitarlo e quindi désideri osservare la suprema povertà.

37. – In conseguenza di queste considerazioni, io dico che non può esser provato dalla Sacra Scrittura che il Cristo, benché lo abbia permesso ai cristiani imperfetti, abbia mai posseduto quel dominio o possesso di beni temporali sia in privato che in comune; e ciò nonostante sembri che taluni Santi abbiano sostenuto questa opinione [82]. Poiché per la stessa ragione si potrebbe parimenti concludere che Egli abbia fatto tutto ciò che era permesso, affinché non si creda che condannasse lo stato delle persone che agivano in quel modo. Se questo argomento fosse valido, Cristo avrebbe certamente accettato ed esercitato il governo secolare o la giurisdizione contenziosa sopra le liti umane, mentre invece noi abbiamo mostrato inconfutabilmente nel capitolo IV di questo discorso [83] che è vero proprio l'opposto; e così si sarebbe pure sposato, avrebbe promosso giudizio di fronte al giudice coercitivo, ed avrebbe fatto tutto ciò che era permesso. Ma nessuno potrà convincersi, in base alla Sacra Scrittura, che Cristo l'abbia fatto realmente, ma ci convincerà piuttosto dell'opposto. Infatti, non era per nulla necessario che compisse questi atti per dimostrare che non condannava coloro che li compivano, e che noi chiamiamo « imperfetti ». Poiché dal fatto che Cristo non fu sposato non consegue minimamente che volesse condannare lo stato coniugale, e così similmente per tutti gli altri casi. Del resto, Egli stesso

82. Cfr. la Bolla di Niccolò III, *Exiit qui seminat* (*Corpus iuris canonici, Sext.*, libro V, tit. 12, cap. 3) e la Bolla di Giovanni XXII, *Quia quorundam* (*Corpus iuris canonici, Extravag. Ioh. XXII*, tit. 14, cap. 5) che cita una frase di Agostino (in *Corpus iuris canonici, Decret. Gratiani*, pars II, can. 17, C. XII, qu. I) per mostrare che Cristo ebbe la proprietà.

83. Cfr. cap. IV (specialmente pp. 270-71).

fissò in modo sufficiente la differenza tra le cose che dobbiamo fare o non fare per la nostra salvezza – e, cioè, i comandi o proibizioni – e quegli altri atti che non sono così necessari per la salvezza e che i Santi chiamano « supererogazioni ». A chi gli chiedeva cosa fosse necessario per la salvezza eterna, Cristo rispose: « Se vuoi entrare nella vita eterna, osserva i comandamenti ». Ma a chi gli chiedeva quali atti fossero supererogatori, Egli non rispose: « Se vuoi entrare nella vita eterna », ma disse: « Se vuoi essere perfetto » [84]. In queste parole di Matteo, capitolo XIX, Luca, capitolo XVIII, e Marco, capitolo X, Cristo fece intendere, dunque, esplicitamente che l'osservanza dei comandamenti era sufficiente per la vita eterna, poiché a chi glielo chiedeva rispose soltanto: « Osserva i comandamenti, se vuoi entrare nella vita eterna ». Perciò non era davvero necessario che Cristo compiesse tutti gli atti permessi per dimostrare che non condannava coloro che li compivano; poiché aveva già affermato che costoro si potevano salvare anche se osservavano soltanto i comandamenti o precetti, intendendo « precetto » sia nel senso affermativo che in quello negativo. Tuttavia era meglio che il Cristo osservasse anche quegli ammaestramenti o consigli, come ad esempio osservare la somma povertà, e non sposarsi, per dare così un esempio a tutti gli altri; e leggiamo appunto nella Sacra Scrittura che Egli parlò ed agì realmente in questo modo. Infatti, proprio parlando della somma povertà Egli dice, nel capitolo VIII di Matteo e nel IX di Luca: « Le volpi hanno le loro tane, gli uccelli del cielo i nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo » [85]. E qui spiega la glossa: « Sono così povero che non ho neppure un ricovero » [86]. Poiché « la povertà del Signore era così grande che non aveva neppure di che pagare il suo tributo », come dice appunto la glossa commentando le parole di Matteo, capitolo XVIII: « Prendi

84. *Matth.*, XIX, 17-21; *Marc.*, X, 19-21; *Luc.*, XVIII, 18-22.
85. *Matth.*, VIII, 20; *Luc.*, IX, 58.
86. *Glossa ord., ad loc.*

quello statere e paga per me e per te »[87]. E non leggiamo mai nella Sacra Scrittura che Egli possedesse poderi, case o tesori per dimostrare che non condannava lo stato di coloro che li possiedono.

38. – Ma se il Cristo avesse compiuto quegli atti permessi, avrebbe ben potuto farlo, pur osservando ugualmente tutti gli ammaestramenti, perché Egli, che era legislatore, poteva compierli proprio per evitare che sembrasse condannare coloro che li compievano. Nondimeno non avrebbe certo voluto quegli atti e quei beni, nel modo in cui li vogliono i cristiani imperfetti, ossia, per il loro esclusivo vantaggio, ma li avrebbe voluti in vista di un altro fine, volendoli e, al tempo stesso e in certo modo, non volendoli, poiché li voleva non per sé stesso, ma per la ragione che abbiamo detto. Ma tutti gli altri cristiani perfetti non possono però in alcun modo volere lecitamente quel dominio, ove vogliano osservare tutti gli ammaestramenti di Cristo. Né possono certo volere quel dominio allo scopo di evitare che la loro condizione sembri una condanna per coloro che vivono in un altro stato, dal momento che non spetta certo a loro di condannare o di approvare questo o quello stato, siccome non sono stati, non sono e non saranno, legislatori. E dunque, se vogliono quel dominio sui beni mondani, lo vogliono perché sono cristiani imperfetti e non in quanto cristiani perfetti. Cristo dunque, se l'avesse voluto, poteva compiere lecitamente tutti gli atti permessi, pur osservando tutti i suoi ammaestramenti; ma ciò non è lecito a nessun altro uomo, per la ragione che abbiamo già detto.

39. – Se poi mi chiederanno chi può esser così perfetto da rifiutare tutti i beni temporali che non siano sufficienti alla sua necessità presente o quasi presente, io dico che ciò l'hanno voluto il Cristo ed altri uomini, anche se questi sono assai pochi, perché, come è scritto nel capitolo VII di Matteo, questa « via » è « stretta ed angusta... e sono

87. Cfr. § 28 (p. 407).

pochi ad entrarvi »[88]. E, del resto, ditemi: quanti sono ai nostri tempi i martiri volontari, quanti gli eroi, e quanti i Catoni, gli Scipioni e i Fabrizi? [89]

CAPITOLO XIV. – *Su alcuni argomenti contrari alle conclusioni del capitolo precedente, loro confutazione e conferma di quanto abbiamo detto nello stesso capitolo* [1].

1. – Ma qui qualcuno potrebbe obiettare che se i ministri del *Vangelo*, vescovi o preti, che vogliono conservare quello stato di perfezione, non potessero conservare nulla in vista delle loro necessità future, ma dovessero farlo solo col fermo proposito di donare i loro beni al povero o ai poveri che ne abbiano bisogno e in proporzione alle loro necessità, insieme a tutte le altre condizioni che abbiamo enumerato nella nostra descrizione della suprema povertà, come potrebbero mai attendere alla predicazione del verbo di Dio e al tempo stesso, procurarsi il necessario per la vita quotidiana, il che sarebbe necessario se non potessero conservare nulla in vista delle loro necessità future? Poiché fare queste due cose nello stesso tempo sembra difficile o addirittura impossibile. E infatti negli *Atti*, capitolo VI, è scritto: « Non è giusto che trascuriamo la parola del Signore per servire alle tavole » [2], e, cioè, gli Apostoli ritengono che non si possano fare al tempo stesso queste due cose. Sarà quindi lecito che anche i cristiani perfetti conservino dei beni temporali per sopperire alle loro necessità future. E la verità di questa asserzione viene inoltre dimostrata anche altrimenti; poiché la glossa al passo del capitolo XIV di Giovanni: « siccome Giuda aveva le borse nelle quali erano conservate le elemosine », dice appunto: « E con questo viene mostrato alla

88. *Matth.*, VII, 14.

89. Probabile reminiscenza di CICERONE, *De officiis*, III, 4, § 16. (E cfr. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 243, n. 2).

1. Lo SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 301, rileva l'influenza che questo capitolo e i segg. XV e XVI esercitarono sulla letteratura polemica ussita.

2. *Acta*, VI, 2.

Chiesa il modo di conservare il necessario »[3]. Ora, siccome la parola « Chiesa » indica qui, in questo passo, tutti i perfetti, e specialmente i sacerdoti o vescovi, sembrerebbe che essi possano conservare lecitamente i beni necessari per il futuro. Inoltre, la glossa al testo del capitolo VII di Matteo: « Non preoccupatevi per il domani », dice: « Ma nessuno dovrà scandalizzarsi se qualche giusto si procurerà quanto è necessario a lui ed al suo popolo, né dovrà pensare che egli si preoccupi del futuro, perché fu proprio per darci un esempio di questo genere che Cristo, il quale pronunziò queste parole ed era nutrito dagli angeli, portava pure con sé le borse donde traeva il necessario »[4]. E la medesima cosa è confermata dal passo del capitolo XIV di Giovanni: « Taluni pensavano che siccome Giuda portava le borse, Cristo gli avesse detto: " compera quanto è necessario per celebrare la festa " »[5]. Sicché se ne dedurrebbe che Cristo e gli Apostoli possedevano del denaro proprio col quale potevano acquistare queste cose. E lo stesso risulta evidente dalla glossa al passo del capitolo VI di Matteo: « Guardate gli uccelli del cielo »[6], che dice: « Non proibisce agli uomini di essere previdenti e laboriosi, ma gli vieta soltanto di esser timorosi, affinché tutta la nostra speranza sia in Dio »[7]. Anche i perfetti possono dunque provvedersi di quanto è loro necessario per il futuro[8]; il che è poi mostrato in modo ancora più esplicito dal capitolo XIV di Matteo, nel VI di Marco, nell'VIII e nel X di Luca. Disse infatti Cristo agli Apostoli: « Quanti pani avete? ... Ed essi: Sette »[9]. Gli Apostoli avevano dunque conservato questi pani che erano superflui per la loro presente necessità. Sicché anche i cristiani perfetti possono conservare dei beni temporali per le loro necessità future.

3. Anzi, *Glossa ord. ad Ioan.*, XIII, 29.
4. *Glossa ord. ad Matth.*, VI, 24.
5. *Ioan.*, XIII, 29.
6. *Matth.*, VI, 26.
7. *Glossa ord., ad loc.*
8. Cfr. cap. XIII, 23 (p. 401).
9. *Matth.*, XIV, 17; *Marc.*, VI, 38 (cit.); VIII, 5 *Luc.*, IX, 13.

2. – Resta quindi dimostrato necessariamente che i perfetti, anche rimanendo tali, hanno o possono avere un « dominio » sulle cose temporali, inteso nel primo, secondo e terzo significato del termine, e l'uso di esse in privato o in comune, soprattutto quando si tratti di cose che si consumano con un uso singolo. E ciò è dimostrato, in primo luogo, dal passo del capitolo XXII di Luca, ove Cristo dice agli Apostoli: « E chi non ha la spada, venda la tunica e ne compri una » [10]. Ma chi compra o vende qualcosa, trasferisce ad un altro il dominio della cosa o del suo prezzo. Ma nessuno può trasferire ad un altro ciò che non ha prima posseduto, e quindi Cristo e gli Apostoli avevano già questo « dominio ».

3. – Dimostro poi lo stesso principio, in un altro modo: chi ha posseduto l'uso lecito d'una cosa, che è inseparabile dal suo dominio, ha avuto, per necessità, anche il « dominio » della cosa [11]. Ma Cristo e gli Apostoli ebbero l'uso di tali cose; e quindi ne ebbero necessariamente anche il « dominio ». La prima proposizione di questa deduzione è ovvia. E la seconda è provata dall'uso dei beni consuntibili che Cristo e gli Apostoli possedettero. Poiché essi ebbero l'uso di una cosa che o era legittimamente di loro o non lo era. Ma se essi ebbero l'uso della cosa che era legittimamente loro, ne ebbero anche il « dominio » e, al tempo stesso, l'uso. Ma se ebbero invece l'uso di una cosa che non era legittimamente loro, o si trattava di una cosa altrui o di qualcosa che non era di nessuno prima di essere usata. Ora, in questo caso, la cosa che non appartiene a nessuno passa legittimamente a chi se ne impossessa; ma Cristo e gli Apostoli, che s'impossessarono della cosa prima o in concomitanza con il loro uso, ne ebbero anche il « dominio » prima o in concomitanza con l'uso. Se invece si trattava di una cosa altrui, essi la usarono con il permesso di chi la possedeva oppure senza questo permesso. Ma in quest'ultimo caso – e specialmente se si trattava di

10. *Luc.*, XXII, 36.

11. La Bolla *Ad conditorem canonum* di GIOVANNI XXII (*Corpus iuris canonici, Extravag. Ioan. XXII*, tit. 14, cap. 3) insisteva appunto sulla inseparabilità dell'uso e del possesso nelle « cose consuntibili ».

un uso che consumava la cosa, o, comunque, di un uso che si presumesse vietato dal possessore – l'uso sarebbe stato illecito, il che evidentemente non si può dire parlando di Cristo e degli Apostoli. Resta quindi da considerare il caso che quest'uso che aveva la proprietà di consumare la cosa, fosse esercitato col consenso del padrone; e che quindi costui concedesse soltanto l'uso senza il dominio, oppure sia l'uso che il dominio. Nel primo caso l'uso sarebbe stato però illecito perché avrebbe privato il possessore del suo dominio di questa cosa, senza che egli avesse compiuto nessun atto; cosa, questa, che non può esser mai fatta né lecitamente né legittimamente. Ma se la persona che usa la cosa ha ottenuto dal possessore l'uso insieme al «dominio», è evidente che chi esercita quest'uso ha ottenuto, pur restando perfetto, anche il «dominio» di quella cosa.

4. – Inoltre, se il cristiano perfetto non avesse nessun dominio su alcuna cosa temporale, ne seguirebbe che chi gli togliesse un certo bene temporale anche se gli è necessario presentemente, agirebbe lecitamente perché legittimamente. Infatti, quei beni che non appartengono a nessuno possono esser presi da chiunque lecitamente o legittimamente. Ma tutti quei beni che non possono essere rivendicati non appartengono ad alcuno; e tali sono appunto, secondo le ipotesi precedenti, tutte le cose che ha il cristiano perfetto.

Inoltre, chi deve usare ospitalità agli altri, deve provvedere necessariamente per il futuro ed avere il dominio di alcune cose. Ma tutti i successori degli Apostoli, e, cioè, i vescovi e i sacerdoti, sono obbligati ad usare l'ospitalità. Onde è detto nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e nella *Epistola a Tito*, capitolo II: «Il vescovo dev'essere ospitale»[12].

E questo fecero appunto tutti i santi padri, i vescovi, che ebbero il dominio di campi e di possessi, almeno in comune con altri vescovi o preti. Onde Ambrogio nella sua epistola *De tradendis basilicis* scrive: «I campi della Chiesa

12. *1 Tim.*, III, 2 (cit.); *Tit.*, I, 7.

pagano il tributo »[13]. Sicché se ne deduce che i campi ed altri beni immobili furono posseduti da quegli uomini perfetti che sono chiamati e debbono esser chiamati col nome di « Chiesa », e, cioè, principalmente dai sacerdoti.

5. – Ma ciò è dimostrato, in particolare, anche nei riguardi dello stesso Cristo. Prima di tutto, anche secondo le leggi umane, chi salva un uomo dalla morte ne diventa padrone e quindi anche padrone di tutti i suoi beni temporali[14]. Ora, Cristo ci ha salvati dalla morte, e non da una qualsiasi morte naturale, ma da quella eterna; perciò Egli ha acquistato il « dominio » sui nostri corpi e sui nostri beni temporali[15]. Infatti, nel capitolo XIX dell'*Apocalisse* è scritto che il Cristo portava scritto sulla veste: « Re dei Re e Signore dei Signori »[16]. E la glossa: « Sulla veste, cioè dell'umanità »[17]. E siccome il re o signore ha il dominio su tutti i suoi sudditi, è chiaro che Cristo l'ebbe anche sulle cose temporali.

6. – Da quanto abbiamo già affermato a proposito della suprema povertà e del dominio sui beni temporali, potremo però rispondere convenientemente a queste obiezioni, nel presente capitolo; e, valendoci delle parole del Cristo e degli Apostoli, diremo, per prima cosa, che i ministri del Vangelo, preti o vescovi, insieme agli appartenenti agli ordini minori, se vogliono mantenere lo stato di perfezione o suprema povertà, debbono contentarsi del solo alimento quotidiano e delle vesti che sono loro necessarie. Onde, nell'ultimo capitolo della *I Epistola a Timoteo*: « Contentiamoci di avere di che nutrirci e di che vestirci »[18]. E coloro ai quali essi predicano l'Evangelo sono obbligati, secondo la legge divina, a dar loro soltanto queste cose. Poiché, nel *Deuteronomio*, capitolo XXV, si leggono queste parole simboliche: « Non

13. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium* (PL, XVI, 1060).
14. Cfr. *Corpus iuris civilis, Instit.*, I, III, 3: Dig., I, v. 4.
15. Argomento sostenuto da EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate*, II, 10.
16. *Apoc.*, XIX, 16.
17. *Glossa interl., ad loc.*
18. *1 Tim.*, VI, 8.

chiuderai la bocca del bove che trebbia sull'aia la tua messe »[19], che Paolo interpreta, nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX, come se fossero state dette figuratamente per i futuri ministri e dottori dell'Evangelo, quando scrive: « Forse che Dio qui si cura dei bovi? O non parla principalmente per noi? »[20]. La stessa cosa si può poi vedere nel capitolo X di Matteo, ove Cristo appunto a questo proposito e per questo fine, scrive: « L'operaio merita il suo nutrimento »[21]. Così coloro che ricevono la predicazione del Vangelo debbono, se possono, fornire il vitto quotidiano e le vesti a coloro che li evangelizzano; e questi possono esigerli lecitamente come cose loro dovute, secondo la legge divina, benché non possano però ricorrere ad un giudizio coercitivo in questo mondo; e coloro ai quali viene amministrato il Vangelo e si rifiutano di somministrare loro questi beni, pur potendolo, peccano contro la legge divina: « E così pure Dio ordinò a quelli che amministrano il Vangelo di vivere del Vangelo », come è scritto nel capitolo IX della *I Epistola ai Corinzi*, così come « chi pasce il gregge, si ciba del suo latte » e « chi pianta la vigna si ciba del suo frutto »[22]. Tuttavia, secondo la Sacra Scrittura, nessun fedele è tenuto a dare ai suoi dottori la decima parte o anche una qualsiasi altra parte fissa dei propri guadagni.

7. – Ma se coloro ai quali viene predicato il Vangelo sono così poveri da non poter dare al loro dottore il vitto o le vesti, non vi sono affatto obbligati dalla legge divina; e il dottore dovrebbe cercare altrove i beni necessari per vivere, giovandosi di qualche altra arte o di qualche altro mestiere che sappia esercitare, oppure in qualsiasi altro modo onesto o conveniente. Così faceva appunto l'apostolo Paolo per non essere di peso ai poveri che evangelizzava. Egli dice infatti, parlando di sé nel capitolo XX degli *Atti*: « Voi stessi sapete che io non ho mai chiesto oro od argento ad

19. *Deut.*, XXV, 4.
20. *I Cor.*, IX, 9-10.
21. *Matth.*, X, 10.
22. *I Cor.*, IX, 14, 7 citato a memoria.

altri uomini; perché queste mani hanno lavorato per procacciare quanto occorreva per me e per i miei compagni »[23]. E la stessa cosa egli ha pure affermato nell'ultimo capitolo della *II Epistola ai Tessalonicesi*: « Non abbiamo mai mangiato ad ufo il pane di nessuno; ma abbiamo lavorato con fatica e con stento giorno e notte, per non esser di aggravio a nessuno di voi »[24]. Ma ora che è aumentato il numero dei fedeli e soprattutto ai nostri giorni, non è certo necessario che i maestri della sacra dottrina lavorino con le loro mani o chiedano l'elemosina. E appunto per questo sono stati fissati nella comunità dei fedeli, sia per opera del legislatore umano che per iniziativa di persone private, dei proventi tratti da beni mobili o immobili che servono a sostentare in modo sufficiente, ed anzi più che sufficiente, i ministri del Vangelo.

8. – Qualcuno potrebbe però domandarci chi abbia il dominio di questi beni temporali, specialmente immobili, ed il potere di rivendicarli di fronte al giudice coattivo di questo mondo: dal momento che, secondo quanto s'è detto nel capitolo precedente, questo « dominio » non conviene a quei ministri del Vangelo che siano perfetti. Ma risponderemo che il dominio di questi beni temporali riservati al sostentamento dei ministri del Vangelo spetta al legislatore o a colui o a coloro che sono deputati a tale funzione dal legislatore stesso o da coloro che donarono quei beni, nel caso che questi siano stati riservati o donati da singole persone che li hanno separati dai loro beni per destinarli a quest'uso. Le persone che sono state così deputate alla difesa o alla rivendicazione dei beni della Chiesa sono chiamate usualmente « patroni delle chiese » (*ecclesiarum patroni*). Difatti, nell'antichità, i Santi e perfetti ministri dell'Evangelo, desiderosi di imitare Cristo, non mossero mai cause civili contro nessuno, e quindi non assunsero il « dominio » di cose temporali ma soltanto quell'uso che era necessario per il loro immediato sostenta-

23. *Acta*, XX, 33-34.
24. *2 Thess.*, III, 8.

mento e per quello dei poveri bisognosi. Infatti, se avessero avuto il potere di alienare i beni temporali, anche senza avere il « dominio » o il proposito di rivendicarli, e non li avessero alienati per distribuirli ai poveri che ne avevano bisogno, non avrebbero osservato quell'ammaestramento di Cristo che dice: « Va, vendi tutto quello che hai e dàllo ai poveri ». [Perciò, concedendo pure, come sostiene eretica-mente, qualcuno che Cristo, in quanto uomo, avesse avuto il « dominio » di tutti i beni temporali, o li vendette, oppure non osservò quell'ammaestramento che Egli stesso ci ha dato per la nostra perfezione. Ma se Egli li ha venduti, né il vescovo romano né nessun altro vescovo o collegio di sacer-doti, può rivendicarli, invocando di essere i successori di Cristo [25]], sia che avessero posseduti questi beni in privato o anche in comune. Né si deve tuttavia pensare che questi patroni, i quali hanno il diritto di rivendicare tali beni, abbiano anche il potere di alienarli o di convertirli per un altro uso. Perché, se agissero in questo modo, peccherebbero contro la legge divina e forse anche contro quella umana, se è vero che questo « dominio » non è stato loro concesso per tale scopo, ma soltanto per rivendicare quei beni dinanzi al giudice coercitivo e proteggerli da quelli che se ne siano impossessati o che vorrebbero impossessarsene o disporne diversamente. E, di conseguenza, se il legislatore o altra persona privata che ne ha potere ha affidato la distribuzione e la custodia di quei beni a un cristiano perfetto, io dico che egli può lecitamente ed anzi meritoriamente accettare questo incarico per amore e compassione del prossimo, pur mantenendo lo stato di suprema povertà.

9. – Ma qualcuno potrebbe dire che così il cristiano per-fetto si trova provveduto per il domani ed anzi per molti

25. Secondo il Previté-Orton e lo Scholz, *ed. cit.*, p. 307, n. 1, il passo posto tra parentesi quadra sarebbe stato aggiunto successivamente da Marsilio e sarebbe rivolto contro la Bolla di Giovanni XXII, *Quia vir reprobus* del 16 novembre 1329, che attaccava a sua volta le *Appellationes* di Michele da Cesena (cfr. *Bullarium Franciscanum*, 5, 409 A, 437 A) e riaffermava l'universale *Dominium Christi*.

giorni a venire, dal momento che trae e intende trarre i mezzi per il suo sostentamento e per le sue vesti per tutto un anno da quel certo provento che gli è stato concesso. Ma si deve rispondere che questi beni temporali vengono concessi per esser distribuiti, a condizione, però, che ne venga tratto quanto basta al ministro del Vangelo per il suo cibo quotidiano e per una veste decente, mentre la parte rimanente gli è data soltanto perché la distribuisca ai poveri. Ora, siccome il cristiano perfetto è destinato o eletto, per la comune utilità e l'eterna salute dei fedeli, a predicare il Vangelo a un particolare popolo ed in un luogo particolare, egli, in quanto maestro del Vangelo, deve proporsi di prendere, giorno per giorno, quel tanto che gli è sufficiente; ma non deve invece proporsi di trarre da quei beni dei cibi o delle vesti, in una sola volta o successivamente, se può al tempo stesso predicare il Vangelo e attendere alla propria sussistenza quotidiana. Ma siccome non può occuparsi insieme di queste due cose, egli deve intendere di trarre dagli stessi beni solo il cibo e la bevanda sufficiente per diversi giorni, ma volta per volta, e successivamente. Se infatti distribuisse ai poveri tutto ciò che sopravanza al suo bisogno quotidiano, non avrebbe di che vivere per il giorno successivo e per procurarselo dovrebbe abbandonare la cura del suo popolo, e quindi peccherebbe mortalmente perché causerebbe un danno comune a tutte le anime che gli sono affidate. E, dunque, proprio nel distribuire quei beni che non gli appartengono, andrebbe anche contro all'intenzione di coloro che glieli affidarono per questo scopo. Perciò, secondo la volontà dei fedeli che hanno potestà di stabilire queste cose, è parso opportuno che ogni popolo avesse un proprio ministro del Vangelo e dei sacramenti, nutrito da coloro che amministra, e che egli non riserbi per l'indomani, secondo la propria intenzione, nulla di ciò che ha il potere di distribuire. Inoltre, siccome il suo stato non gli permette di cercare giorno per giorno quanto gli è necessario per vivere, egli può, per la ragione che abbiamo già detto, e pur rimanendo perfetto, prendere da quei beni che gli sono affidati quanto gli è necessario per più giorni, purché abbia però l'intenzione di distri-

buire ciò che gli avanza dopo aver soddisfatto il suo bisogno presente, qualora si trovi nella possibilità e nella condizione di procacciarsi il cibo quotidiano, così come abbiamo detto nella nostra descrizione della suprema povertà.

10. – Il ministro dell'Evangelo deve dunque accontentarsi del vitto e quella veste che basta per il suo bisogno quotidiano, cui debbono provvedere i cristiani sottoposti al suo ministero. Ed egli può richiederlo legittimamente secondo la legge divina, sebbene non possa rivendicarlo dinanzi al giudice coattivo, anche se una tale rivendicazione fosse ammessa dal diritto umano. Dice infatti la glossa di Agostino a quel passo della *II Epistola a Timoteo*: « Nessun soldato di Dio », ecc. [26]: « L'Apostolo parla così, scrivendo a Timoteo perché, nel caso che Timoteo si trovasse in bisogno e non volesse che i fedeli sottoposti al suo ministero provvedessero al suo sostentamento quotidiano ed egli non potesse svolgere un lavoro manuale, non si impegnasse in certe attività per le quali potesse essere confusa l'intenzione del suo animo » [27] sicché non gli rimaneva che da mendicare. Ma si noti che se anche i fedeli non avessero voluto concedere a Timoteo il sostentamento quotidiano, Agostino non dice che sarebbero stati costretti a farlo, né che Timoteo potesse rivendicarlo dinanzi al giudice coattivo. Perché, secondo l'ammaestramento di Cristo, nel capitolo V di Matteo e nel VI di Luca, si deve dare anche « il pallio » a chi ci strappa « la tunica » [28] piuttosto che chiamarlo in giudizio dinanzi al giudice coattivo. E questo è quanto diceva anche l'Apostolo nella *II Epistola ai Corinzi*, capitoli VII e IX, quando chiedeva loro l'elemosina per i poveri: « Non parlo come per comandare », e aggiunge invece: « vi dò un mio consiglio », chiama quella colletta col nome di « grazia », e proprio per indicarne il carattere volontario disse: « Ognuno dia quanto ha stimato meglio in cuor suo, ma senza costrizione o malanimo » [29].

26. *a Tim.*, II, 4.
27. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 367-68).
28. *Matth.*, V, 40; *Luc.*, VI, 29.
29. *a Cor.*, VIII, 7, 8, 10; IX, 7.

11. – Ci resta adesso da rispondere separatamente a ciascuna delle obiezioni poste all'inizio di questo capitolo. In primo luogo, a quell'obiezione dedotta dal passo degli *Atti*, capitolo VI: «Non è giusto che trascuriamo la parola di Dio»[30], rispondiamo che gli Apostoli lo dissero non perché volessero acquistare dei beni temporali da conservare per le loro necessità future, se non nel modo che abbiamo detto nella nostra descrizione della perfetta povertà, ma perché volevano che gli altri fedeli provvedessero al loro bisogno presente o quasi presente; cosa che essi non potevano fare, perché erano impegnati nella predicazione dell'Evangelo.

12. – All'altra obiezione, tratta dalla glossa al passo del capitolo XIV di Giovanni: «Viene mostrato alla Chiesa il modo per conservare il necessario»[31], rispondo che alla Chiesa, e, cioè, a quegli uomini perfetti, è stato mostrato il modo di conservare quanto sopravanza alla necessità presente, solo se questo superfluo è stato dato loro lecitamente, come nel caso di un dono o di un bene ottenuto con il proprio lavoro. Ed al cristiano perfetto è concesso lecitamente di conservarlo solo per quella causa o intenzione che abbiamo già enunciato descrivendo lo stato di suprema povertà, sebbene i cristiani perfetti non debbano cercare intenzionalmente dei beni superflui alla loro necessità presente o quasi presente. Ma se un bene superfluo viene in loro possesso lecitamente, debbono custodirlo o affidarlo ad altri affinché lo custodiscano o lo distribuiscano, scegliendo coloro che sono più adatti per questa bisogna, piuttosto che rifiutarlo. Onde Gerolamo, commentando le parole del capitolo X di Matteo: «L'operaio merita il suo nutrimento»[32], così scrive: «Però prendete solo quanto è necessario per esser liberi dalle preoccupazioni mondane ed attendere meglio alle cose eterne»[33]. Ed anche Agostino, commentando lo stesso passo, scrive: «Egli», cioè Cristo, «diceva queste parole agli Apostoli perché

30. *Acta*, VI, 2 (e cfr. § 1 [p. 417]).
31. *Glossa ord., ad Ioan.*, XIII, 29 (e cfr. § 1 [p. 417]).
32. *Matth.*, X, 10.
33. *Glossa ord., ad loc.*

potessero essere liberi da preoccupazioni mondane e non possedessero e non portassero con sé i beni necessari per questa vita, sia in grande che in piccola quantità; e mostrò che i fedeli debbono provvedere ai loro ministri, senza però che questi esigano il superfluo »[34]. Di conseguenza, quando le decime non sono necessarie per il loro sostentamento, ma sono in tutto o in parte superflue, i ministri dell'Evangelo non possono esigerle secondo le parole della Sacra Scrittura, e i fedeli cristiani non sono tenuti a pagarle.

13. – Ma che Cristo intendesse che i cristiani perfetti possono chiedere solo quanto è necessario per la loro presente necessità di vitto o di vesti, risulta, del resto chiaramente, dal passo del capitolo X di Matteo: « Né due tuniche... ». E qui commenta il beato Gerolamo: « Con queste " due tuniche " mi pare che s'alluda a una veste superflua, non perché chi vive nelle terre della Scizia o in altri paesi freddi per la neve glaciale debba contentarsi di portare una sola tunica, ma perché, intendendo con questa sola tunica una intera muta di vestiario, non ne indossiamo una e ne conserviamo un'altra per timore delle necessità future »[35]. Egli ci proibisce, dunque, di avere insieme due tuniche perché una sola è già sufficiente per il bisogno presente. E la stessa norma vale anche per il vitto, secondo le definizioni della Sacra Scrittura e i commenti dei Santi che abbiamo già citati.

14. – Non è bene, dunque, che i perfetti cristiani e i successori degli Apostoli mantengano sotto il proprio « dominio » poderi, città o castelli; né mai Cristo o gli Apostoli dettero, con i loro atti ed il loro esempio, alla Chiesa, e cioè, ai ministri del Vangelo, la norma di possedere il « dominio » di beni immobili o di tenerli in loro potestà per il futuro. Del tutto opposto è anzi l'ammaestramento del Cristo che troviamo nella Sacra Scrittura, quando disse: « Va e vendi », o

34. *Catena Aurea* cit., XI, pp. 131 segg.
35. *Catena Aurea* cit., XI, p. 131.

ancora: « Non vogliate aver l'oro », o ancora più chiaramente, negli *Atti*, capitolo IV: « Li vendevano e offrivano il prezzo di ciò che avevano venduto »[36]. E con questo viene data appunto alla Chiesa la norma di conservare solo alcuni beni mobili, per le ragioni che abbiamo già esposte, ma non i beni immobili, nei riguardi dei quali essa ha soltanto il « dominio » o la semplice potestà di alienarli, e deve anzi commutarli al più presto.

15. – Tale fu del resto anche l'opinione del venerabile Beda, nel suo commento al passo del capitolo XXII di Luca: « Quando vi mandai senza sacco... »[37]: « Il modo di vita che Egli insegna ai suoi discepoli non è lo stesso in tempi di persecuzione e in tempi di pace. Mandando i suoi discepoli a predicare, Cristo ordinò loro di non prendere con sé nulla e di non portar nulla per via, e ordinò che chi predica il Vangelo vivesse del Vangelo. Ma quando è imminente il pericolo di morte e tutte le genti perseguitano il gregge ed il pastore, Egli dà una regola opportuna, permettendo che prendano con sé quanto è necessario al proprio sostentamento, fino a che, calmata la furia dei persecutori, non torni il tempo della predicazione »[38]. Quando torna questo tempo non è dunque necessario che essi prendano o portino con sé nulla che debba servire per le necessità future, perché debbono esser sostentati da coloro cui predicano il Vangelo e possono chiedere loro lecitamente ogni giorno il necessario per vivere. Ma se fosse stato lecito agli Apostoli ed ai loro successori di conservare il necessario per il futuro, sarebbe stato inutile che il Cristo avesse dato loro una regola per il tempo di pace ed un'altra regola diversa per il tempo di persecuzione. Sicché, come abbiamo già detto descrivendo lo stato di suprema povertà, i perfetti non possono conservare lecitamente i beni temporali quando si trovino in un luogo, in un tempo ed in una condizione tali che sia loro possibile

36. Cfr. cap. XIII, 30, 35, 36 (pp. 409, 412, 413).
37. *Luc.*, XXII, 35.
38. *Catena Aurea* cit., XII, p. 231.

cercare convenientemente, giorno per giorno, il loro cibo quotidiano.

16. – All'altra obiezione fondata sulla glossa al capitolo VII di Matteo che dice: « Ma nessuno deve scandalizzarsi, ecc.[39], rispondiamo che il cristiano perfetto può procurarsi lecitamente quanto è necessario per sé e per i suoi, secondo il bisogno presente o quasi presente, ma egli deve riservare ai poveri quanto può avanzare, senza aver mai nessun proposito di reclamarne il « dominio ». E conservarlo è certo più meritorio ed utile che non gettarlo via, perché è appunto un'opera di misericordia e supererogazione, come è detto in Matteo, capitolo V: « Beati i misericordiosi »[40]. E quando la stessa glossa aggiunge: « Cristo aveva con sé delle borse dalle quali traeva quanto era necessario per i suoi usi », dobbiamo certo ammetterlo; ma Egli aveva conservato quei beni nelle borse proprio perché lo esigeva la condizione del tempo e del luogo o delle altre circostanze, o per poter provvedere alle turbe di poveri che accorrevano presso di lui. E questo è detto chiaramente nella glossa al passo del capitolo XVIII di Matteo: « Prendi quello statere », ecc., perché la glossa dice: « Era così grande la povertà del Cristo che non aveva neppure di che pagare il tributo. Giuda, è vero, portava nelle sue borse i beni comuni, ma Egli disse che era male rivolgere a un proprio uso i beni destinati ai poveri »[41]. Ecco, dunque, che quei beni che erano destinati ai poveri, ossia erano « per i poveri »; e con la parola « poveri » dobbiamo intender non solo gli Apostoli, ma anche tutti gli altri, e soprattutto i fedeli, ai quali Cristo, insieme con gli Apostoli, dava il nutrimento traendolo dai beni che aveva conservato, come appare evidente dal capitolo XIV di Matteo, dal VI e VIII di Marco e dal VI di Giovanni[42]. Per questo dice il Cristo: « Date loro da mangiare », e li invita a conser-

39. Cfr. il § 1 (p. 417).
40. *Matth.*, V, 7.
41. Cfr. cap. XIII, 28 (p. 407).
42. *Matth.*, XIV, 16-22; *Marc.*, VI, 35-44; VIII, 1-8; *Ioan.*, VI, 5-12, 13.

vare quanto era avanzato perché non vada perduto; onde in Giovanni, capitolo VI, è detto: «Raccogliete gli avanzi, perché nulla se ne perda. Ed essi», cioè gli Apostoli, «li raccolsero e riempirono con gli avanzi dodici canestri»[43].

17. – All'altra obiezione tratta dalla glossa a Matteo, capitolo VI: «Non proibisce agli uomini di essere previdenti e laboriosi», a quella tratta dal passo del capitolo XIV di Giovanni: «Perché alcuni di loro credevano»; ed infine a quelle dedotte dal XIV di Matteo, dal VI e VIII di Marco e dal IX di Luca – ove Cristo dice agli Apostoli: «Quanti pani avete?» ecc.[44] – si risponde quindi, in modo simile, secondo quanto abbiamo detto contro l'obiezione precedente.

18. – Ma ora dobbiamo rispondere a quelle obiezioni mediante le quali si cercava di dimostrare che il cristiano perfetto, pur osservando lo stato di perfetta suprema povertà, può avere il «dominio» di beni temporali, sia in privato che in comune. Alla prima di esse, che prende le mosse dal capitolo XXII di Luca, per dire che chiunque vende o compra o può vendere o comprare qualcosa, deve avere necessariamente il «dominio» di quella cosa o del suo prezzo[45], si risponde semplicemente negandola. E quando la si vuole provare mediante l'asserzione che chiunque compra o vende, trasferisce il «dominio» di una certa cosa temporale o del suo prezzo, si deve ugualmente negarla per quanto concerne gli uomini perfetti. Costoro – sebbene trasferiscano lecitamente la cosa o la scambino per il suo prezzo, o viceversa – non trasferiscono, per questo, in altri e non assumono in sé stessi quel «dominio», almeno che non si voglia intendere questo trasferimento di «dominio» in un senso del tutto accidentale, ossia in quanto coloro ai quali viene trasferita la cosa ne divengono lecitamente possessori. Ma d'altronde, come si vedrà dopo, essi non ricevono o sono capaci di rice-

43. *Ioan.*, VI, 12-13.
44. Cfr. § 1 (p. 417).

vere in alcun altro modo un « dominio » nel senso proprio, finché rimangono perfetti [46].

Ma il nostro avversario potrebbe dire: chi compra o vende una cosa a un cristiano perfetto, riceve soltanto ciò che gli viene trasferito da quell'uomo perfetto, e similmente trasferisce solo quello che costui possedeva. E, poiché il compratore assume il « dominio » della cosa che compra, e poiché il venditore aveva ugualmente un tale « dominio », che ora cessa di possedere, sulla cosa che trasferisce al perfetto, ne seguirebbe necessariamente che il cristiano perfetto aveva prima il « dominio » della cosa che ha venduto, oppure che ha dopo il « dominio » della cosa comprata. Ora possiamo anche concedere che la prima proposizione di questo paralogismo sia vera, purché « nient'altro » significhi « nessun'altra cosa ». E potremmo concedere similmente che il cristiano perfetto riceve dall'altro la cosa che viene trasferita in suo possesso, e cessa invece di averla quando la vende. Ma se poi si aggiunge che il compratore assume il « dominio » della cosa e che quindi questo « dominio » viene trasferito in lui dall'uomo perfetto, si cade in una « apparenza di espressione verbale ». Assumere il « dominio » di una cosa o una cosa con il « dominio » non è infatti un ricevere una sostanza (*quid*) ma solo un modo (*quo modo*) [47]. E quindi questo paralogismo è simile a quello che Aristotele presenta nel secondo libro degli *Elenchi* [48] e deve essere considerato in quel tipo di ragionamento sofistico detto appunto « apparenza di

45. Cfr. § 2 (p. 419).

46. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 225 e D. BIGONGIARI, *Notes in the Text of the Defensor Pacis*, in « Speculum », VII [1932], p. 48) chiudono il periodo dopo *patebit* e interpretano pertanto così: « ... ossia, in quanto coloro ai quali viene trasferita la cosa ne divengono lecitamente possessori; ma il trasferimento essenziale di dominio deriva da un'altra fonte, come si vedrà dopo. Ma in nessun modo essi ricevono o sono capaci di ricevere il dominio nel senso proprio, finché rimangono perfetti ».

47. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 225, e D. BIGONGIARI, *Notes in the Text of the Defensor Pacis* cit., p. 38) leggono infatti *quid* invece di *quod* sulla fede dei Mss.

48. ARISTOTELE, *Sophist. Elench.*, 22, 178*a*, 8 (e cfr. *Organum*, trad. it. e note di G. Colli, Torino, 1955, pp. 700-704).

espressione verbale» che è illustrato dal seguente esempio: «Poiché mi hai dato un solo danaro, tu non avevi un solo danaro, quindi mi hai dato ciò che non avevi». Tuttavia, questo sillogismo è diverso da quello che stiamo discutendo, perché nel nostro caso si muta una sostanza (*quid*) in una relazione (*aliquid*) [49], mentre in quello di Aristotele accade esattamente l'inverso. Nondimeno, per spiegare in modo più soddisfacente la presente quistione – ora che abbiamo già mostrato il sofisma del nostro avversario – e per beneficio di coloro che sono meno dotti nell'arte sofistica, dico che quando il perfetto vende una cosa scambiandola con il suo prezzo, la trasferisce lecitamente ad un altro perché si tratta di una cosa che egli aveva acquisito legittimamente e di cui poteva disporre legalmente, anche senza averne il «dominio». Abbiamo infatti dimostrato nel capitolo precedente che si può avere lecitamente o legittimamente un certo potere su di una cosa (intendendo «legittimamente» nel primo e secondo significato del termine), oppure sul suo uso o sulla cosa e sull'uso insieme, senza avere però nessun «dominio» su di essa, in tutti e tre i significati del termine. E perciò il cristiano perfetto ha il potere lecito di scambiare la cosa che ha acquisito legittimamente, purché nessun altro ne abbia il «dominio». Ma mi domanderai: l'acquirente da chi acquista il «dominio» della cosa? Ed io rispondo che egli acquista questo «dominio» con il pieno permesso della legge umana e divina, inteso nel suo primo significato. Difatti, quei beni che non sono sottoposti al dominio di nessun uomo sono dati in «dominio» a chiunque li vuole e li prende. E, perciò, a maggior ragione anche quei beni che appartengono a qualcuno in certo modo, ad esempio per diritto (nel primo e secondo significato del termine), ma non con «dominio», possono essere acquistati col permesso e col consenso del cristiano perfetto a cui essi appartenevano in certo modo, e che ha effettuato un trasferimento che era certo acciden-

49. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 226, e D. BIGONGIARI, *Notes in the Text of the Defensor Pacis* cit., p. 38, sulla fede di alcuni Mss. correggono giustamente *aliquid* in *ad aliquid*.

tale, almeno per quanto concerneva il «dominio». E così pure, viceversa, io dico che quando il cristiano perfetto acquista qualcosa, ne riceve anche il potere lecito sopra di essa, ma non il «dominio» né essenzialmente né accidentalmente, e quindi questo «dominio» cessa di essere dalle mani del venditore e in quelle di chiunque.

19. – Ma dirai ancora: allora ne segue che qualsiasi cosa venale o di qualsiasi altro genere può essere tolta al cristiano perfetto, anche se ne ha una necessità presente, proprio perché quella cosa non appartiene a nessuno, in quanto nessuno ne possiede il dominio o il potere di rivendicarla; e, quindi, similmente, lo stesso ragionamento vale anche per il suo prezzo o per la cosa comprata per mezzo di quel prezzo; il che è evidentemente assurdo. A questo proposito rispondiamo dunque che una cosa che non appartenga a nessuno viene concessa legittimamente a chi la prende. E quando si dice che la cosa posseduta o avuta dal cristiano perfetto non appartiene a nessuno, perché nessuno ne possiede il «dominio» per diritto e specialmente per diritto umano, si commette evidentemente un paralogismo, traendo una conseguenza invalida, poiché da questa proposizione: «questa cosa non è legittimamente sotto il dominio di nessuno», non consegue affatto che questa stessa cosa non appartenga legittimamente a qualcuno; perché, come abbiamo già detto, si può comprare legittimamente, nel primo significato, una cosa, con esclusione però di ogni «dominio» su di essa. Ma se anche il diritto e le leggi umane lo permettessero (e, cioè, ammettessero che una cosa che non sia sottoposta al «dominio» di nessuno venga considerata come non appartenente ad alcuno e quindi possa essere legittimamente concessa a chiunque se ne impossessi), allora io dico che ogni cosa che si trovi nelle mani di un cristiano perfetto potrebbe esser presa da chiunque sia capace di farlo, e che questa persona potrebbe farla sua lecitamente secondo il diritto umano, inteso nel primo significato del termine, come risulta evidente dalla definizione di lecito. Ma qualora il cristiano, soprattutto se è indigente, non volesse concedere quella cosa, l'altro non

potrebbe impadronirsene e farla sua secondo la legge divina, ma anzi se agisse così commetterebbe un peccato mortale, e cadrebbe in una colpa vietata dalla legge divina sotto pena di dannazione eterna. È vero però che possono darsi contemporaneamente tutti e due i casi, ossia, che una cosa sia proibita da una legge e permessa dall'altra, come abbiamo visto nel capitolo precedente [50]. La fornicazione, ad esempio, è permessa dalla legge agli uomini che non sono sposati, per evitare un male ancora maggiore, ma è però proibita dalla legge divina sotto la pena suddetta.

20. – Veniamo ora all'altra obiezione, secondo la quale chi ha ottenuto l'uso lecito di una cosa – uso che è inseparabile dal dominio – avrebbe avuto insieme necessariamente anche il «dominio» della cosa [51]. Ora questo può essere ammesso solo se l'inseparabilità del «dominio» dall'uso è riferita alla persona dell'utente e, cioè, quando il « dominio » è inteso in senso attivo, in modo che il « dominio » stesso viene attribuito a chiunque usa quella cosa. Ma se questa inseparabilità viene invece riferita alla cosa, e, cioè, se si tratta di « dominio » in senso passivo, si può certo dare l'uso e il « dominio » della cosa stessa, ma ciò non significa che il possessore e l'utente debbano essere la stessa persona. Infatti una persona può usare lecitamente una cosa che non gli è propria se il possessore glielo permette, come è risultato evidente nel capitolo precedente. E quindi, in questo caso, l'obiezione deve essere respinta.

Tuttavia, pur accettando che questa proposizione nel suo primo senso in cui sembra intenderla il nostro avversario, io nego perché eretica la premessa minore, la quale afferma che il Cristo e gli Apostoli possedettero l'uso lecito di alcune cose il cui « dominio » non poteva esser separato dal loro uso, purché naturalmente s'intenda il « dominio » nei suoi primi tre significati. E se poi s'aggiunge che essi possedettero l'uso di una cosa che era legittimamente di loro, oppure che

50. Cfr. specialmente p. 413.
51. Cfr. § 3 (p. 419).

non era legittimamente di loro, io dico che essi usarono delle cose di ambedue i generi (e, cioè, talune cose che erano di loro per diritto e talune che appartenevano invece per diritto ad altri), ma che usarono quest'ultime con il permesso dei loro possessori. E se ancora si dice che trattandosi di cose che appartenevano loro di diritto, essi ne avrebbero oltre all'uso anche il « dominio », è chiaro che qui si cade, come abbiamo già detto, in un paralogismo. Infatti, dalla proposizione: « una persona ha acquistato legittimamente qualcosa o il suo uso » non consegue affatto che la stessa persona ne abbia anche acquistato legittimamente il « dominio », benché però sia invece giusta quest'altra conseguenza: « una persona ha acquistato lecitamente il "dominio" di qualcosa o del suo uso e quindi ha anche lecitamente acquistato la cosa e il suo uso ». Ma se ancora si dice: allora costui usa una cosa che non ha, e che quindi o appartiene ad altri o non appartiene a nessuno, rispondo che in entrambi i casi egli può usarla lecitamente sia simultaneamente che successivamente. E quando poi il nostro avversario distrugge entrambe le parti di questa conseguenza logica, ponendo per prima la seconda alternativa e dicendo che il cristiano perfetto non può usare una cosa che non appartiene ad alcuno senza acquistarne anche il dominio, perché deve impadronirsi della cosa o antecedentemente o in concomitanza con il suo uso, io rispondo che il cristiano perfetto s'impossessa della cosa prima, ma che se si vuol inferire da questo che egli ne diventa possessore, si cade di nuovo, come prima, in un paralogismo. Il cristiano perfetto potrebbe infatti impossessarsi di un pesce e pure adoperarlo, anche se ha fatto prima il voto esplicito di non rivendicarne mai quel pesce o qualsiasi altra cosa temporale per mezzo di un giudizio dinanzi al giudice coattivo. Ma mi dirai: a chi s'impossessa di una cosa, viene sempre attribuito il suo « dominio »; e io ti rispondo che questo è vero per chi voglia averlo, ma non per chi non lo voglia, poiché, come risulta evidente dal capitolo precedente, la legge umana e quella divina permettono che ognuno possa rifiutare il « dominio ». Passando poi alla prima

parte della conseguenza logica, ossia, che il cristiano perfetto non può avere l'uso di una certa cosa senza averne anche il «dominio» – perché, come dice il nostro avversario, o egli esercita questo uso con il consenso e per concessione di chi la possiede, oppure senza questo permesso e concessione – si deve rispondere che il possessore deve dare il suo consenso, perché altrimenti anche l'uso sarebbe illecito, specialmente se il possessore vi si opponesse tacitamente o espressamente. Ma, allora – dice il nostro avversario – se il possessore è consenziente, o concede al cristiano perfetto il «dominio» della cosa, oppure non lo concede. Ma anche a questo io rispondo che, in realtà, possono verificarsi lecitamente entrambi i casi, anche se la cosa può essere consumata con un uso singolo. Allora il mio avversario potrà però dirmi: supponiamo, dunque, che questo uso concesso ad un cristiano perfetto, che lo esercita sulla cosa, sia l'uso che consuma la cosa; se egli insieme all'uso gode anche del «dominio» che gli è concesso, ne segue che il perfetto ha insieme all'uso anche il «dominio» suddetto. Ma io obietto sùbito a questa conclusione che anche in questo caso si cade in un paralogismo perché dalla proposizione «una persona concede ad un'altra l'uso e il «dominio» di una certa cosa», non consegue affatto che colui al quale viene concessa la cosa ne diventi il possessore, perché egli può accettarne l'uso – ossia il potere lecito dell'uso – e rifiutare l'altro o averlo già rifiutato per voto. Però, a questo punto, il nostro avversario ci chiederà a chi mai appartenga, in tal caso, il «dominio» di questa cosa; ed io rispondo ancora che esso appartiene al possessore che lo deteneva prima di averne fatta esplicita concessione al cristiano perfetto che rifiuta di accettarlo; oppure che non appartiene a nessuno, ma se anche il possessore viene privato per il diritto umano del «dominio» delle cose proprio in virtù di questa esplicita concessione, nondimeno il cristiano perfetto può usare la cosa anche con un uso che la consumi e può farlo lecitamente in quanto l'ha acquistata legittimamente, anche se il suo «dominio» non è più in mano di nessuno. Se si dirà che il possessore di una

cosa ha concesso l'uso di questa cosa al cristiano perfetto, fino al punto di poterla interamente consumare, ma senza però il « dominio » di essa, io risponderò che Cristo, gli Apostoli e ogni cristiano perfetto, pur osservando la suprema povertà, può usare lecitamente la cosa, in modo da consumarla e distruggerla. E qualora si obietti che ciò non è lecito, perché priva il possessore del « dominio » sulla cosa, senza che sia stato compiuto nessun atto da parte sua, rispondo che si deve notare che il possessore di una cosa consumabile anche in un solo atto, concede e può concedere lecitamente quest'uso al cristiano perfetto, pur con il proposito di mantenere il suo « dominio » sulla cosa finché essa esiste. Ma quando la cosa cessa di essere sia in momenti successivi o sùbito completamente, egli non intende più di mantenere il «dominio» e vi rinunzia, ma soltanto adesso e non prima. Così fanno appunto tutti coloro che dànno delle elemosine ai perfetti, per impedire che alcuni malvagi non se ne impadroniscano furtivamente, approfittando del fatto che i perfetti si sono privati volontariamente del potere di rivendicare questi beni dinanzi al giudice coercitivo. Se infatti il possessore della cosa volesse mantenere sempre il suo « dominio », egli, almeno che non fosse pazzo, non concederebbe e non potrebbe concedere al cristiano perfetto un uso che distruggesse la cosa, perché nessuno può essere possessore di una cosa che non esiste. E similmente il cristiano perfetto non accetterebbe la concessione di quell'uso se conoscesse questa intenzione del possessore. Perciò io dico che il possessore della cosa si è privato di proprio atto del suo « dominio » o in momenti successivi o completamente, mentre la cosa stessa è stata consumata o completamente distrutta, proprio perché desidera di esserne privato ed afferma pubblicamente di desiderarlo; e quindi non subisce nessuna violazione. Per questa ragione l'uso che i perfetti esercitano sulle cose che appartengono ad altri, secondo la volontà dei loro possessori, non è illecito, ma anzi santo ed onesto; e quindi i perfetti usano lecitamente di queste cose, pur non avendone il « dominio ».

21. – All'obiezione che segue [52] s'è però già risposto, in maniera sufficiente, nell'ultima parte della nostra confutazione della prima obiezione. E quanto all'altra obiezione che trae origine dalla *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e dall'*Epistola a Tito*, capitolo I, «il vescovo dev'essere ospitale» [53], ecco la mia risposta. Presupponendo che il vescovo debba essere sempre e dovunque un cristiano perfetto e, quindi, debba esercitare la suprema povertà, se vuol essere veramente un perfetto imitatore di Cristo e degli Apostoli, io dico che le parole «il vescovo deve», oppure è necessario che il vescovo «sia ospitale», debbono essere intese in due sensi secondo l'intenzione dell'Apostolo: in un senso, in quanto completamente ed assolutamente necessario, e nell'altro senso invece in quanto ipoteticamente necessario; e inoltre queste parole possono poi essere intese in quanto siano riferite ad una interiore disposizione d'animo, ossia, ad una ferma intenzione, o invece ad una disposizione d'animo insieme col suo effetto esterno. Se vengono intese come se fosse assolutamente necessario che il vescovo sia ospitale nella sua interiore disposizione d'animo, io dico che questo è vero e proprio questa era l'intenzione dell'Apostolo; ma se invece s'intende che il vescovo debba essere ospitale anche per quanto concerne l'effetto esterno, dico che egli deve o dovrebbe essere ospitale non nel senso di una necessità assoluta, ma piuttosto di necessità ipotetica, ossia, nel caso che abbia i mezzi per esserlo. Se infatti il vescovo fosse tenuto assolutamente ad essere ospitale anche per quanto concerne l'effetto esterno, dovrebbe avere necessariamente dei possessi e dovrebbe voler conservare i beni temporali e, di conseguenza, anche rivendicarli davanti ai giudici e possedere un dominio sopra di essi. Ma il suo obbligo di essere ospitale negli effetti esterni non è assoluto, ma bensì relativo. Poiché persino il supremo tra tutti i pontefici talvolta non fu ospitale negli effetti esterni, ché anzi disse: «Il Figlio

52. Cfr. § 4 (p. 420).
53. Cfr. § 4 (p. 420).

dell'uomo non ha dove posare il capo»[54]; e la glossa, che abbiamo già citata, spiega appunto: «La povertà del Signore era così grande che egli non aveva neppure di che pagare il suo tributo»[55]. Ora, in che modo il Cristo avrebbe potuto mostrarsi ospitale negli effetti esterni, pur mantenendo questa disposizione ospitale, nella sua tendenza interiore? Perciò noi dobbiamo dunque rispondere alla maggiore del sillogismo dei nostri avversari, dicendo che chi deve essere ospitale solo ipoteticamente negli effetti esteriori, ma necessariamente nell'interna disposizione d'animo, non è affatto tenuto a diventare possessore di beni temporali; e, quindi, il vescovo deve solo ipoteticamente preoccuparsi di provvedere o conservare dei beni futuri, ove lo possa, e mai per sé ma solo per aiutare i poveri, così come risulta chiaramente dalla glossa alle parole del capitolo XXI di Giovanni: «Pasci le mie pecorelle».

22. – All'altra obiezione, che, cioè, anche i santi vescovi possedettero dei beni immobili, come appare dalla lettera di sant'Ambrogio *De tradendis basilicis*, io rispondo che quando questi santi vescovi, come Ambrogio ed altri, dissero che i campi e le altre cose erano «della Chiesa», non intendevano dire che i vescovi – che spesso sono chiamati col nome di «Chiesa» – ne avessero il «dominio» sia privato o comune, oppure il potere di venderli, di alienarli o di rivendicarli, sempre che essi osservassero – come abbiamo supposto fino ad ora – lo stato di povertà suprema. Ma egli disse che i campi «erano della Chiesa» solo perché i loro proventi erano stati destinati al culto divino e al mantenimento dei ministri del Vangelo e dei templi per volontà del legislatore o di qualche altro donatore; e appunto al legislatore o a questi donatori restava il diritto di venderli, di rivendicarli e difenderli di fronte a qualsiasi altro che volesse impossessarsene, come abbiamo detto all'inizio del capitolo. E tale era appunto l'intenzione di quei Santi, e proprio per questo Ambrogio

54. *Matth.*, VIII, 20.
55. Cfr. § 18 (p. 431).

nella stessa lettera aggiunge, dopo poche altre parole: «Se l'imperatore desidera i campi, ha il potere di rivendicarli, e nessuno di noi» – vescovi o preti – «interviene. Può darsi infatti che l'elemosina raccolta sia più che sufficiente per aiutare i poveri. Non provi malanimo di quei campi, ma che li prenda pure se lo desidera. Io non li dono all'imperatore ma neppure glieli nego» [56]. Certo i vescovi dei nostri tempi non parlerebbero così; ma se Ambrogio avesse pensato di peccare mortalmente non difendendo quei beni e non negandoli all'imperatore, è certo che si sarebbe certamente rifiutato di concederglieli, specialmente se fosse stato assolutamente obbligato ad essere ospitale anche negli effetti esteriori. Vi sono però certi uomini che sono pure «dottori in Israele» [57], i quali oggi vanno vaneggiando con le loro pretese, e che però non dovrebbero ignorare (e in realtà non ignorano) tutto questo; ma preferiscono piacere agli uomini piuttosto che a Dio [58].

23. – Quanto all'altro argomento, svolto con riferimento particolare al Cristo, ossia, che secondo le leggi umane chi ha salvato un uomo dalla morte diviene padrone di lui e dei suoi beni temporali, e che il Cristo ha redento tutti gli uomini dalla morte [59] e quindi ne è diventato padrone, io rispondo alla prima proposizione dicendo che ciò non è universalmente vero, neppure per le leggi civili, se non nel caso che colui che ha compiuto il salvataggio non manifesti

56. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 23 (PL, XVI, 1060).
57. *Ioan.*, III, 10.
58. Riferimento polemico ai collaboratori e seguaci di Giovanni XXII, e in particolare ai canonisti della sua curia. Tra questi il C. W. PREVITÉ-ORTON *ed, cit.*, p. 261, n. 3, lo SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 323, n. 2, e A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 231, n. 53 ricordano concordemente il cardinale Berengario Fredoli che ebbe larga parte nella stesura delle Bolle di Giovanni (cfr. F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV*..., Napoli, 1910, pp. 143-52). Sui principali teorici di parte papale durante il regno di Giovanni XXII, vedi inoltre: F. BATTAGLIA, *Politici curialisti del tempo di Giovanni XXII*, in «Ricerche religiose», III (1927), n. 3, pp. 209 segg. E cfr. N. VALOIS, *Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*, in «Histoire littérare de la France», XXXIV, Paris, 1914, pp. 391-630).
59. Cfr. § 5 (p. 421).

l'espressa volontà di ricevere quel « dominio ». Perché, se si può anche concedere che chiunque ha salvato un uomo dalla morte può diventare legittimamente padrone di lui e dei suoi beni, io dico però che il salvatore non diventa però sempre necessariamente padrone della persona che ha salvato, come, ad esempio, nel caso che egli non voglia avere un tale « dominio » o vi rinunzi. Perciò – anche ammettendo che Cristo abbia così redento tutti gli uomini dalla morte, e possa conseguentemente diventare padrone di tutti loro, come dice la legge umana – io affermo però che Cristo, che era perfetto, non fu mai un signore temporale, e soprattutto con una signoria o « dominio » umano o acquisito, poiché egli rinunziò a tutti questi « domini » sia sulle persone che sulle cose, come risulta in modo abbastanza chiaro dai capitoli IV e XIII di questo discorso [60]. Ma si deve dire invece che il Cristo è diventato padrone di tutti gli uomini nei riguardi di quello stato per cui ci ha salvati dalla morte. Ora questo stato è appunto quello della vita futura e non quello della nostra vita attuale, poiché Cristo non ci ha salvati dalla morte di questo mondo di cui parlano le leggi umane. Sicché Egli non ha affatto acquisito con il suo atto di redenzione la signoria sugli uomini e il dominio sui loro beni temporali per lo stato di questa vita terrena. Se infatti Cristo fosse stato padrone di tutti i beni umani temporali, come mai avrebbe detto di sé stesso, e con verità, quel che dice nel capitolo VIII di Matteo e nel IX di Luca: « Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo » [61]? Sicché, o non ha mai acquisito questo « dominio », come noi diciamo nella confutazione della seconda obiezione; oppure, anche se poteva averlo acquisito, Egli non lo volle e vi rinunciò, così come può fare qualsiasi altro credente perfetto; oppure – cosa che è empio credere – avrebbe detto una evidente menzogna.

24. – All'ultima obiezione, tratta dal capitolo XIX dell'*Apocalisse*, ove era detto che il Cristo « aveva scritto sulla

60. Cfr. capp. IV e XIII (specialmente pp. 271, 389).
61. *Matth.*, VIII, 20; *Luc.*, IX, 58.

veste: Re dei Re, ecc.» [62], e che ciò significava, come dice la glossa, «sulla veste dell'umanità» [63], io rispondo che Cristo aveva questa scritta sulla sua veste perché «la parola di Dio» [64] era congiunta alla sua veste umana, di cui gli spettava il «dominio», così come le parole sono spesso scritte su di una pergamena di pecora, e per questa ragione questa pelle può avere adesso qualcosa di venerabile, come, ad esempio, di significare una certa disciplina del sapere o qualche altra verità. E si può anche dire che san Giovanni non si riferisce qui al «dominio» temporale ma solo al dominio del regno eterno o almeno in riferimento al regno eterno. Onde la glossa aggiunge: «Re dei re, cioè sopra tutti i Santi» [65] [Costoro sono infatti «in patria» e non «in via» [66]]. Non erri dunque il pontefice romano o qualche altro vescovo, e non faccia errare anche gli altri; poiché se cerca di possedere i beni temporali e di esercitare un proprio «dominio» sopra di essi, egli può forse anche farlo lecitamente, e magari anche salvando la sua salute spirituale; ma non può però in questo caso mantenere lo stato di suprema povertà o perfezione, come fecero Cristo e gli Apostoli.

Riteniamo, perciò, di aver sufficientemente definito la natura della povertà meritoria, e qual è il suo modo supremo o la sua specie più perfetta e che Cristo e i suoi imitatori, gli Apostoli, mantennero sempre questo stato finché furono nella vita terrena.

62. *Apoc.*, XIX, 16.
63. *Glossa interl., ad loc.* (e cfr. § 5 [p. 421]).
64. *Apoc.*, XIX, 16.
65. *Glossa interl., ad Apoc.*, XIX, 16. Il testo è liberamente rimaneggiato da Marsilio.
66. Il testo tra parentesi quadra manca in molti manoscritti e nell'*editio prior*.

CAPITOLO XV. – *Sulla distinzione dell'ufficio sacerdotale secondo la sua autorità essenziale ed accidentale, separabile ed inseparabile; e che nessun prete è inferiore a un vescovo nell'autorità essenziale, ma solo in quella accidentale.*

1. – Ma queste nostre conclusioni pongono sùbito un problema assai difficile che è però ben necessario prendere in considerazione. Noi abbiamo detto infatti nel capitolo XV del I discorso, e l'abbiamo poi ancora ripetuto nel capitolo VIII di questo discorso, che il legislatore umano, di per sé stesso o mediante chi governa per lui, è la causa efficiente dell'istituzione di tutti gli uffici o parti dello Stato [1]. Ma ci ricordiamo che nell'ultimo capitolo del I discorso abbiamo anche detto che il sacerdozio o ufficio sacerdotale secondo il Nuovo Testamento è stato istituito soltanto da Cristo [2], il quale però, come abbiamo mostrato nei capitoli IV, XI, XIII e XIV di questo discorso, ha rinunziato ad ogni potere secolare ed al «dominio» sui beni temporali, e che (come abbiamo mostrato nei capitoli XII e XIII del I discorso) non fu mai un legislatore umano. In tal modo potrebbe sembrare che noi avessimo detto che il legislatore o governante umano non sia veramente l'istitutore di tutti gli uffici civili; e si potrebbe giustamente essere in dubbio su chi abbia davvero l'autorità d'istituire il sacerdozio, soprattutto nelle comunità di fedeli, dal momento che le nostre suddette affermazioni sembrano contraddirsi su questo punto.

2. – Tentando di risolvere l'apparente contraddizione di queste parole ricorderemo quindi per prima cosa quanto abbiamo già detto nei capitoli VI e VII del I discorso [3], e, cioè, che ogni ufficio dello Stato ha una sua causa in quanto l'ufficio indica un abito dell'animo, ed un'altra causa in quanto è una parte dello Stato, istituita per i benefici che

1. Cfr. I discorso, cap. XV, 4; II discorso, cap. VIII, 9 (pp. 195; 339).
2. Cfr. I discorso, cap. XIX, 5 (p. 238).
3. Cfr. I discorso, cap. VI, 9; cap. VII, 1-3 (pp. 135; 136-38).

ne debbono derivare; e diremo che si deve considerare questa distinzione sia nei riguardi del sacerdozio che nei riguardi di tutti gli altri uffici dello Stato. Poiché in quanto il sacerdozio significa un certo abito dell'anima, che i maestri della Sacra Scrittura chiamano « un carattere », la sua causa efficiente immediata ed essenziale, è Dio che imprime questa qualità nell'anima, benché per mezzo di un certo ministero umano che prepara la via. Questo ministero, nel Nuovo Testamento ebbe la sua origine in Cristo, il quale – vero Dio e vero uomo – esercitò come sacerdote umano quel ministero che altri sacerdoti hanno esercitato successivamente fino ad ora; e, in quanto Dio, impresse il carattere nelle anime di coloro che creò sacerdoti. In tal modo Egli creò sacerdoti gli Apostoli come suoi immediati successori, e quindi poi tutti gli altri sacerdoti, ma questi mediante il ministero degli Apostoli e di tutti gli altri che gli sono succeduti in questo ufficio. Perché è Dio stesso che, per mezzo degli Apostoli e di tutti gli altri sacerdoti che impongono le mani e recitano le parole e le preghiere prescritte, imprime appunto quest'abito o carattere sacerdotale a coloro che ne sono degni e vogliono accettarlo. E dobbiamo pensare la stessa cosa anche per quanto riguarda l'attribuzione di tutti gli altri ordini che imprimono un certo carattere nell'anima di chi li riceve. Questo carattere sacerdotale, sia uno solo o più d'uno, è quel potere per cui il sacerdote può consacrare il corpo ed il sangue benedetto di Cristo, mediante la pronunzia di una certa formula, e può anche amministrare gli altri sacramenti ecclesiastici e legare o sciogliere gli uomini dai peccati.

3. – Alcuni poi ritengono che gli Apostoli ricevessero questo carattere o potere quando il Cristo disse loro quelle parole che sono scritte nel capitolo XXVI di Matteo, nel capitolo XIV di Marco e nel XXII di Luca. Ma poiché queste parole sono più chiare in Luca, le citeremo così come vi si trovano: « Ed Egli », cioè il Cristo, « prese del pane, rese grazie, lo spezzò e lo dette agli Apostoli, dicendo: " Questo è il mio corpo il quale è dato per voi; fate questo in memoria

di me" »[4]; « fate questo », ossia, abbiate il potere di farlo. Ma altri però hanno invece sostenuto che questa autorità fu data agli Apostoli con le parole scritte in Giovanni, capitolo XXII, ove Cristo dice loro: « Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, ed a chi li riterrete saranno ritenuti »[5]. Ed altri ancora ritengono che questa autorità venisse loro conferita sul fondamento del capitolo XVI di Matteo, e, cioè, quando Cristo, parlando agli Apostoli nella persona di Pietro, disse: « Ti darò la chiave del Regno dei Cieli »[6], oppure con le parole che furono dette loro da Cristo nel capitolo XVIII dello stesso Vangelo: « In verità, in verità, io vi dico: tutto ciò che avrete legato in terra sarà legato anche in cielo; e tutto ciò che avrete sciolto sulla terra, sarà sciolto anche in cielo »[7]. Ma v'è però anche chi ritiene che questi poteri o autorità sacerdotali siano due diverse; ossia, l'una in virtù della quale i sacerdoti possono amministrare il sacramento dell'Eucarestia, l'altra invece in virtù della quale possono sciogliere o legare gli uomini ai peccati[8]. E costoro dicono anche che questi due poteri sono stati attribuiti agli Apostoli in due momenti diversi e mediante parole diverse del Cristo. Quale sia poi tra queste l'opinione più probabile, è cosa che non riguarda la nostra presente indagine. E, infatti, qualunque sia il modo o il tempo in cui questo ufficio fu istituito nella persona degli Apostoli, è però certo che il Cristo concesse loro questa autorità e che quindi essi stessi ed i loro successori la conferiscono con il loro ministero a tutti coloro che vengono assunti a questo ufficio. Onde, nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo IV: « Non trascurare la grazia che è in te, la quale ti è stata data per profezia con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri »[9]. E nello stesso modo anche

4. *Luc.*, XXII, 19; *Matth.*, XXVI, 26-28; *Marc.*, XIV, 22-24.
5. *Ioan.*, XX, 22-23.
6. *Matth.*, XVI, 19.
7. *Matth.*, XVIII, 18.
8. Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 8, 19, 24 (PL, CXCII, 856-58, 889-92, 900-965) e TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, III, qu. 82; *Suppl.*, qu. 17.
9. *1 Tim.*, IV, 14.

i diaconi ricevono per l'imposizione delle mani dei preti il loro carattere particolare. Infatti, proprio a proposito di questi diaconi, troviamo scritto negli *Atti*, capitolo VI: « Costoro (cioè coloro che dovevano diventare diaconi) furono portati al cospetto degli Apostoli; e questi, dopo aver pregato, imposero loro le mani »[10].

4. – Ora, questo stesso carattere sacerdotale (sia esso uno solo o più di uno), che noi abbiamo definito come il potere di amministrare il sacramento della Eucarestia, ossia del sangue e del corpo di Cristo, e di sciogliere o legare gli uomini ai peccati (e che quindi chiameremo l'« autorità inseparabile » o « essenziale »), mi sembra che sia posseduto, nello stesso genere, da tutti i preti, e che né il vescovo romano, né alcun altro vescovo ne abbia di più di quanto non ne possegga qualsiasi semplice sacerdote[11]. Difatti, per quanto riguarda questa autorità, e indipendentemente dal fatto che sia una o più di una, il vescovo non differisce affatto dal sacerdote, come testimonia appunto Gerolamo, il quale, come vedremo, sostiene chiaramente questa nostra opinione. Dice infatti Gerolamo, commentando quel passo del capitolo XVI di Matteo: « E tutto ciò che legherete in terra »[12]: « anche gli altri Apostoli possedevano lo stesso potere di giudicare (aggiungi: " che aveva Pietro ") e a costoro, dopo la sua resurrezione, Cristo disse: " Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, ecc. ". Ogni Chiesa ha questo potere per mezzo dei suoi preti e dei suoi vescovi »[13]; e Gerolamo nomina prima i preti, perché questa

10. *Acta*, VI, 6.

11. La distinzione tra il potere di « ordine » e di « giurisdizione » era comunemente accettata da gran parte della tradizione, ma Marsilio la trasforma completamente attribuendo solo il primo potere all'ordinazione divina e riducendo invece il secondo ad un attributo « accidentale » di origine e di ragione umana. Per i precedenti di questa dottrina, che vediamo sostenuta, del resto, anche da GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regia et papali*, cap. 12 (ed. D. J. Leclerq) in *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (Paris, 1942), p. 209, cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 270-72, il quale cita GEROLAMO, il *Tractatus eboracensis*, e le dottrine dei Catari e degli « Pseudo Apostoli ».

12. *Matth.*, XVI, 19.

13. *Glossa ord.*, *ad loc.* (Gerolamo).

autorità appartiene al prete in quanto prete, in primo luogo e in quanto tale. Ora, per quanto concerne il potere del sacramento dell'Eucarestia, nessuno mette in dubbio che ogni sacerdote lo possegga ugualmente, nello stesso grado in cui lo ha il vescovo romano. E dunque c'è davvero da meravigliarsi che alcuni affermino ostinatamente, ma irragionevolmente, che il pontefice romano abbia avuto da Cristo un potere delle chiavi maggiore di quello che hanno gli altri sacerdoti[14], dal momento che non può essere affatto provato dalla Sacra Scrittura, ma anzi piuttosto l'opposto.

5. – Per afferrare tutto ciò in modo più chiaro, non deve sfuggirci il fatto che questi nomi « prete » e « vescovo », nella Chiesa primitiva, erano dei sinonimi, anche se venivano applicati alla stessa persona, per le sue diverse qualità. Poiché il nome di « prete » (*presbyter*) fu attribuito guardando all'età, come per dire « più vecchio », mentre il nome di « vescovo » (*episcopus*) prendendo invece in considerazione la dignità e la cura esercitata sugli altri, come per dire « sovrintendente ». E, per questo, Gerolamo, in una lettera al prete Evandro, comunemente intitolata *Qualiter presbyter et diaconus differant*, così scrive: « Prete è un nome che vien dato per l'età, vescovo è un nome che vien dato per la dignità. Ed ecco perché nelle Epistole a Timoteo e a Tito si parla dell'ordinazione dei diaconi e dei vescovi, ma non di quella dei preti, giacché il prete è contenuto nel vescovo »[15]. Ma questo risulta chiaramente anche dalle parole dell'Apostolo ai *Filippesi*, capitolo I, ove scrive: « A tutti i Santi in Gesù Cristo che sono a Filippi, insieme coi vescovi e diaconi »[16]. Sicché egli non chiama i preti con un nome diverso da quello dei vescovi. È certo infatti che in una

14. E tra costoro cfr. particolarmente: BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 8 (PL, CLXXXII, 751-52); TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, *Suppl.*, qu. 20, a. 1 ad 1; GIACOMO DA VITERBO, *De regimine Christiano*, II, 4, 5 (ed. H. X. Arquillière, Paris, 1926, pp. 194, 201, 216); AGOSTINO TRIONFO, *Summa de ecclesiastica potestate* (Augsburg, 1473), qu. 20.

15. GEROLAMO, *Epistola*, 146, *Ad Evangelum* (PL, XXII, 1195).

16. *Phil.*, I, 1.

città vi erano diversi vescovi, perché vi erano diversi preti. E ancora lo stesso Paolo afferma chiaramente la medesima cosa nella *Epistola a Tito*, capitolo I: «Per questo io ti lasciai a Creta, perché tu corregga quel che difetta e istituisca dei preti nelle città, come io ti ho ordinato, se pure v'è ancora qualcuno esente da colpe». E sùbito dopo aggiunge quale dev'essere la qualità di coloro che debbono essere ordinati preti: «È d'uopo che il vescovo sia senza peccato, come colui che amministra Iddio»[17]; e, quindi, chiama con il solo nome di vescovo coloro che dovevano essere ordinati preti. Inoltre, lo stesso Paolo, rivolgendosi ai sacerdoti di un'unica Chiesa, quella di Efeso, dice, negli *Atti*, capitolo XX: «Badate a voi stessi e a tutto il gregge, in cui lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi, per pascere la Chiesa di Dio che Egli ha riscattato con il suo sangue»[18]. Anche in questo caso l'Apostolo, pur trattandosi di un'unica comunità, si rivolge a diversi sacerdoti, chiamandoli vescovi; e questo accade soltanto perché vi erano diversi sacerdoti, che erano tutti chiamati ugualmente vescovi, in quanto erano i «sovrintendenti» del loro popolo, sebbene più tardi questo nome divenisse nella Chiesa l'attributo proprio di chi era eletto al rango di primo sacerdote della comunità del luogo dagli altri sacerdoti e dal popolo. Ma l'Apostolo li chiama vescovi piuttosto che preti per richiamare alla loro mente la cura e la sollecitudine che dovevano avere per tutti gli altri fedeli. Ma egli invece si chiamava «prete» e non «vescovo», per umiltà, come risulta chiaramente dal passo della *I Epistola a Timoteo*, capitolo IV, già citato, ove dice: «Non trascurare la grazia che è in te», ecc.[19]. E, nello stesso modo, anche Pietro e Giovanni chiamarono sé stessi «anziani» (*seniores*), che vuol dire «preti» (*presbyteri*), perché questo nome era stato dato loro per via dell'età. Onde, nella *I Epistola di Pietro*, capitolo V: «Io scongiuro dunque gli anziani che sono tra voi, io che sono un anziano come

17. *Tit.*, I, 5, 6, 7.
18. *Acta*, XX, 28.
19. *1 Tim.*, IV, 14.

loro e testimone dei patimenti di Cristo»[20]; e nella *II Epistola di Giovanni*, capitolo I: «L'anziano all'eletta signora ed ai suoi figli»[21]; e ancora, infine, nella *III Epistola di Giovanni*, capitolo I: «L'anziano al diletto Gaio»[22]. Invero, mentre la lettera nel testo canonico reca il termine «anziano» (*senior*) o «anziano collega» (*consenior*), il testo di san Gerolamo, dalla lettera citata, reca invece «prete» (*presbyter*) o «prete collega» (*conpresbyter*), in quanto gli Apostoli avevano usato queste due parole come sinonimi.

6. – Ma dopo i tempi apostolici, siccome il numero dei sacerdoti era considerevolmente aumentato, costoso, per evitare scandali e scismi, elessero uno di loro cui spettasse di dirigere gli altri e di guidarli nell'esercizio dell'ufficio e del servizio ecclesiastico, nel distribuire l'elemosine e nel disporre tutte le altre cose nel modo più conveniente, affinché, agendo ognuno di loro a suo arbitrio e talvolta addirittura indebitamente, queste diversità contrastanti di opinioni non disturbassero l'ordine e il servizio del tempio. Costui, eletto per guidare gli altri sacerdoti, mantenne poi solo per sé il nome di vescovo, ossia quasi di sovrintendente, secondo una consuetudine sorta più tardi; e lo assunse appunto perché non solo sovraintendeva al popolo fedele (ragion per cui tutti i preti erano chiamati «vescovi» nella Chiesa primitiva), ma anche ai suoi colleghi. E appunto per questo, egli assunse per sé, per antonomasia[23] il titolo di vescovo, mentre tutti gli altri conservavano il semplice nome di sacerdoti.

7. – Questa elezione o istituzione, fatta dagli uomini, non attribuì però all'eletto un merito essenziale, un'autorità sacerdotale o un potere maggiori di quelli che aveva prima; ma solo un certo potere nei riguardi dell'ordinamento della

20. *1 Petri*, V, 1.
21. *2 Ioan.*, I, 1.
22. *3 Ioan.*, I, 1.
23. D. BIGONGIARI, *Note on the Text of the Defensor Pacis* cit., p. 38 e A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 237, sulla fede di numerosi manoscritti leggono *antonomastice* invece che *Antiochiae*, lezione evidentemente preferibile.

casa di Dio o tempio; ossia, il potere di dirigere e regolare gli altri preti, diaconi e ufficiali ecclesiastici, allo stesso modo in cui oggi il superiore esercita il suo potere sugli altri monaci. Ma si tratta però di un potere che non è mai coattivo nei confronti di nessun uomo, perché questa autorità coattiva dev'essere stata sempre attribuita alla persona eletta dal legislatore umano, così com'è stato dimostrato nei capitoli IV e VIII di questo discorso[24] e come risulterà più completamente nel capitolo seguente. Né questo potere attribuisce alla persona eletta qualche altra dignità intrinseca o autorità. Allo stesso modo in cui i soldati eleggono durante la guerra un capitano, che anticamente si chiamava comandante (*praeceptor*) o imperatore (*imperator*)[25] (ma poi questo nome è passato a indicare un certo genere di regime monarchico e, particolarmente, quel genere che è superiore a tutti gli altri), così anche i diaconi eleggono uno di loro come arcidiacono, senza che però egli ottenga da questa elezione un merito essenziale o un ordine sacro superiore al diaconato, ma soltanto, come s'è già detto, una certa autorità umana di dirigere e regolare gli altri diaconi. Anche il vescovo romano non possiede quindi un'autorità sacerdotale essenziale superiore a quella di tutti gli altri vescovi, così come Pietro non ebbe affatto un'autorità superiore a quella di tutti gli altri Apostoli. Tutti gli Apostoli ebbero difatti la loro autorità direttamente dal Cristo e in modo uguale, come risulta dall'autorità di Gerolamo nel suo commento alle parole di Matteo, capitolo XVI: «E ti darò le chiavi del Regno dei Cieli», e come mostreremo più estesamente nel capitolo seguente.

8. – Tale fu, del resto, evidentemente l'opinione di san Gerolamo in quella sua lettera già citata nella quale, dopo

24. Cfr. capp. IV e VIII (specialmente pp. 271, 332).

25. Per l'uso di *imperator* come *capitaneus*, cfr. CICERONE, *De officiis*, II, 8, § 28; II, 11, § 40; III, 20, § 79; III, XXVI, 99. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 269, n. 1, avanza l'ipotesi che il termine *praeceptor* sia un lapsus per *praetor*. Ma per il significato di *praeceptor* nel linguaggio ecclesiastico medioevale e per il possibile significato in cui lo usa Marsilio, cfr. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. FAVRE, 1886, s. v.

aver dimostrato mediante molte autorità degli Apostoli che il prete e il vescovo nella Chiesa primitiva e nell'età apostolica erano uguali per quanto concerneva la dignità essenziale concessa da Dio, afferma nondimeno che « Però fu eletto un uomo che fosse preposto a tutti gli altri, come un rimedio contro l'eresia, in modo che la Chiesa di Cristo non venisse distrutta da tutti coloro che tentavano di trarla dalla propria parte. E così infatti, nella Chiesa di Alessandria, dal tempo dell'evangelista Marco a quello dei vescovi Ereida e Dionigi, i preti, nominagano vescovo uno di loro, eletto appunto a quell'ufficio e posto nel grado più alto della gerarchia, proprio nello stesso modo in cui l'esercito nomina il suo " imperatore " », cioè, un comandante (*praeceptor*) o, secondo il linguaggio moderno, un « capitano » (*capitaneus*) e quindi non un imperatore, nel senso di un monarca come la parola viene oggi usata, « o come i diaconi scelgono uno di loro che ritengono zelante e lo nominano " arcidiacono ". E, difatti, escluso il suo potere di creare e ordinare gli altri preti, che cosa può far mai un vescovo, che non possano fare anche i semplici preti? »[26] (ossia, per quanto riguarda l'autorità essenziale). Ma si noti, inoltre, che Gerolamo, parlando del potere di ordinare, non intese affatto parlare del potere di conferire gli ordini sacri, perché i vescovi compiono e compivano già al suo tempo, oltre a questi, molti altri uffici che non esercitano invece i semplici sacerdoti, laddove ogni prete ha il potere divino di amministrare tutti i sacramenti, proprio così come lo ha il vescovo. Invece, parlando di « potere di ordinare », egli intendeva quel certo potere di governo di cui abbiamo parlato, e che viene conferito al vescovo immediatamente da un uomo o dagli uomini. La verità di questa asserzione io posso poi confermarla sia con l'autorità dello stesso Gerolamo che per via di ragionamento; poiché molti vescovi sono stati eletti dal popolo a questo ufficio, come san Clemente, san Gregorio, san Nicola, ed altri Santi[27], ai quali però non fu conferito né dal popolo né dai

26. GEROLAMO, *Epistola 146, Ad Evangelum* (PL, XXII, 1194).
27. Le fonti più probabili di queste notizie sono gli *Acta sanctorum*

loro stessi colleghi preti un ordine sacro o carattere intrinseco maggiore, ma solo il potere di ordinare i riti e di guidare i membri della Chiesa, in quanto concerne l'esercizio del culto divino nel tempio o casa di Dio. Per questo gli uomini eletti per dirigere gli altri sacerdoti nel tempio e per istruire il popolo in materia di fede furono chiamati dagli antichi legislatori (come Giustiniano e il popolo romano) « reverendi economi » (*yconomi reverendi*), e il più alto di loro « reverendissimo economo » (*yconomus reverendissimus*) [28].

Che poi la dignità essenziale del vescovo non sia diversa da quella del sacerdote, Gerolamo lo dimostrò chiaramente nella lettera che abbiamo citato, quando disse: « Né la Chiesa della città di Roma dev'essere ritenuta diversa dalla Chiesa di tutto il mondo. Gallia, Britannia, Africa, Persia, l'Oriente, l'India, e tutte le genti barbare, adorano il solo Cristo e osservano una sola norma di verità. E se poi si fa quistione d'autorità, tutto il mondo è certo maggiore di una sola città. Ovunque siano i vescovi, a Roma o a Gubbio, a Costantinopoli o a Reggio, ad Alessandria o a Ratane, hanno tutti lo stesso merito e lo stesso carattere sacerdotale. Solo il potere della ricchezza e l'umiltà della povertà rendono il vescovo più orgoglioso o più modesto. Ma, per il resto, sono tutti successori degli Apostoli » [29].

9. – Ma vi sono però anche delle altre cariche che non sono essenziali per l'ufficio sacerdotale. E tale appunto è l'elezione di cui abbiamo parlato per mezzo della quale uno dei preti viene eletto a regolare o guidare gli altri in ciò che concerne il culto divino. E tale è anche l'elezione o carica attribuita ad altri preti per insegnare ed amministrare i sacramenti del *Nuovo Testamento* ad un popolo particolare, in un luogo particolare di maggiore o minor grandezza, e per distribuire tra loro e gli altri poveri quei beni temporali

Mart. 12 (vol. Martis 11, p. 131 D) e il *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris, 1886-92, II, p. 152.

28. Cfr. *Corpus iuris civilis Codex Iustinianus*, libro I, tit. III, cap. 25, 41. Marsilio confonde però il « vescovo » con l'« economo » ecclesiastico.

29. GEROLAMO, *Epistola 146*, c. I (PL, XXII, 1194).

che sono stati riservati dal legislatore o da altri privati per il sostentamento dei predicatori in una certa provincia o comunità, ed anche per il sostentamento degli altri poveri incapaci di provvedere a sé stessi o per l'età o per malattia o altra disgrazia (ma questa ultima elargizione deve essere fatta con quel che resta dopo aver soddisfatto i bisogni dei predicatori). Questi beni temporali riservati sono detti appunto « benefici ecclesiastici », e noi ne abbiamo già discusso nel capitolo XIV di questo discorso [30]. Tali beni sono affidati ai ministri del tempio solo perché vengano distribuiti nel modo che abbiamo detto; e appunto dei ministri sono stati eletti e destinati ad adempiere questi incarichi in una certa provincia; benché l'autorità essenziale per cui sono successori degli Apostoli non li destini a predicare e ad amministrare i sacramenti a una determinata provincia piuttosto che a un'altra, allo stesso modo per cui non fu attribuita agli Apostoli nessuna definita assegnazione territoriale. Cristo infatti disse loro, come leggiamo nell'ultimo capitolo di Matteo: « Andate ed ammaestrate tutte le genti » [31], senza assegnare agli Apostoli un luogo definito; ma furono essi stessi a dividersi proporzionalmente i diversi popoli e le diverse province dove dovevano annunziare la legge evangelica; e talvolta, anzi, conobbero la loro missione per rivelazione divina. Onde, nella *Epistola ai Galati*, capitolo II, è scritto: « Essi », cioè Giacomo, Pietro e Giovanni, « diedero le destre a me e Barnaba in segno di patto: che noi predicassimo tra i Gentili e loro tra i circoncisi » [32].

10. – Risulta dunque chiaro da quanto abbiamo detto, chi sia la causa efficiente dell'istituzione sacerdotale, in quanto significa un abito o un carattere dell'animo, e di tutti gli altri ordini che diciamo sacri; e questa causa è Dio o lo stesso Cristo, senz'altra mediazione, benché, quasi per prepararla, intervenga anche un certo ministero umano, che

30. Cfr. cap. XIV, 20-22 (specialmente pp. 435-40).
31. *Matth.*, XXVIII, 19.
32. *Gal.*, II, 9.

consiste appunto nell'imposizione delle mani e nella pronunzia di certe parole, che non hanno probabilmente nessuna efficacia effettiva, ma che vengono sempre premesse per un certo patto o ordinamento divino. E secondo quanto abbiamo detto appare pure evidente che è invece molto diversa quell'istituzione umana per la quale un solo sacerdote viene posto a capo degli altri e i vari sacerdoti vengono destinati a insegnare e a istruire nella legge divina i popoli di una provincia determinata, e a dispensare loro i sacramenti, e a distribuire i beni temporali che abbiamo chiamati benefici ecclesiastici.

Da tutto ciò appare pure chiaro come, rispetto a quella autorità fondamentale che noi abbiamo detta essenziale, tutti i preti siano uguali per merito e per carattere sacerdotale – come disse appunto Gerolamo, nella lettera che abbiamo citato – per la ragione che « tutti » i vescovi « sono successori degli Apostoli ». E sembra che volesse così indicare anche che tutti gli Apostoli avevano un'uguale autorità, e che quindi nessuno di loro individualmente aveva un potere sopra un altro o sopra gli altri Apostoli, sia per quanto concerneva quell'autorità che abbiamo detto fondamentale, che per quanto concerneva le cariche secondarie. E perciò sembra che si possa similmente sostenere la stessa cosa anche nei riguardi dei loro successori e della loro reciproca relazione; ma ci resta ancora da definire qual è l'origine di quelle cariche che noi abbiamo dette « secondarie » e create dall'autorità umana, e qual è secondo ragione la loro causa efficiente.

CAPITOLO XVI. – *Sull'uguaglianza degli Apostoli nel loro ufficio e in ogni dignità concessa loro immediatamente dal Cristo. Donde si dimostra quanto abbiamo già detto nel capitolo precedente a proposito dell'uguaglianza di tutti i loro successori; e in che modo tutti i vescovi siano indifferentemente i successori di ciascun Apostolo.*

1. – Prendendo le mosse dalle affermazioni precedenti, mostreremo qui per prima cosa che nessuno degli Apostoli fu superiore agli altri nei riguardi della sua dignità essenziale, e, cioè, nel carattere sacerdotale, conferitogli direttamente da Cristo; e quindi che questo è vero anche nei riguardi di ogni altra carica che abbiamo detto secondaria, la quale sia stata data loro direttamente dal Cristo, e quindi ancor più nei riguardi della giurisdizione coattiva, sebbene quest'ultimo principio sia già stato dimostrato adeguatamente nei capitoli IV e V di questo discorso [1]. Da queste proposizioni noi dedurremo poi per necessità logica che anche il vescovo loro successore non ha personalmente nessuna autorità o potere del genere di quelli che abbiamo ricordato, nei confronti dei suoi colleghi nella dignità vescovile o sacerdotale; e che questo principio non viene negato ma anzi confermato dalle parole della Sacra Scrittura. Infine giungeremo a dedurre, sempre per necessità logica, quella che è la principale intenzione di questo e dei capitoli precedenti: ossia, che spetta soltanto al legislatore umano di stabilire queste cariche, che abbiamo spesso chiamato secondarie, in quanto ne è la causa efficiente, allo stesso modo in cui istituisce le altre parti dello Stato.

2. – La prima di queste proposizioni è dimostrata dal capitolo XXII di Luca. Difatti Cristo, affidando agli Apostoli il potere di amministrare il sacramento dell'Eucarestia, disse loro: « Questo è il mio corpo che è dato per voi: fate questo

1. Cfr. capp. IV e V (specialmente p. 301).

in memoria di me »[2], ossia, abbiate il potere di farlo, ma pronunziando queste stesse parole, ogni volta che compirete quest'atto, e cioè: « Questo è il mio corpo ». Ma Cristo non rivolse queste parole a san Pietro più che a tutti gli altri Apostoli; perché non disse: « fa questo e dà anche agli altri Apostoli il potere di farlo », ma soltanto « fate questo », parlando al plurale e rivolgendosi ugualmente a tutti gli Apostoli. La stessa considerazione può essere, del resto, ugualmente sostenuta nei riguardi del potere delle chiavi, indipendentemente dal fatto che questo potere fosse attribuito agli Apostoli nello stesso tempo o in tempi differenti e con altre parole, come quelle che troviamo in Giovanni, capitolo XX. Perché dopo Cristo disse agli Apostoli: « Come il padre ha mandato me, così io mando voi ». E quando lo ebbe detto, infuse loro lo spirito e disse: « Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi e a chi il riterrete, saranno ritenuti »[3]. Cristo disse dunque: « Come il padre ha mandato me, io mando voi », ma non disse a Pietro o a qualche altro singolo Apostolo: « io ti mando, come mio padre, ecc. e tu devi mandare gli altri ». Né è scritto che Cristo infuse lo spirito « a lui », ma invece « a loro » e non ad uno singolo. Né Cristo disse a Pietro: « Ricevi lo Spirito Santo e dàllo agli altri », ma invece: « Ricevete », parlando, cioè, al plurale e ugualmente a tutti gli Apostoli. E questo è appunto quanto leggiamo nell'ultimo capitolo di Matteo, quando Cristo disse agli Apostoli: « Andate e ammaestrate tutte le genti »[4]; e disse appunto « Andate » parlando al plurale e a tutti ugualmente, e non al solo Pietro: « Va e manda gli altri ».

3. – Del resto l'Apostolo risolve in modo ancora più chiaro questo problema in un testo che citeremo perché nessuno sia più indotto a credere che qualche Apostolo avesse una certa autorità o prerogativa nei confronti degli altri.

2. *Luc.*, XXII, 19.
3. *Ioan.*, XX, 21-23.
4. *Matth.*, XXVIII, 19.

Negando esplicitamente che Pietro, al quale forse si poteva attribuire, più che a tutti gli altri, godesse di questa autorità, Paolo scrive infatti nella *Epistola ai Galati*, capitolo II: « Non mi conferirono nulla quelli che sembravano contare qualcosa. Ma, al contrario, quando videro che mi era stata affidata l'evangelizzazione degli incirconcisi, come a Pietro l'evangelizzazione dei circoncisi... Perché chi diede potere a Pietro per l'apostolato dei circoncisi, lo ha dato anche a me per i Gentili. E quando Giacomo, Cefa e Giovanni, che erano reputati le colonne della Chiesa, riconobbero la grazia che mi era stata data, diedero le destre a me ed a Barnaba in segno di patto, ecc. »[5]. Cristo stesso, che conferì a Pietro il carattere apostolico, lo conferì dunque anche a Paolo; e quindi costui, come tutti gli altri Apostoli, non ricevé affatto questo ufficio da Pietro. Onde la glossa secondo Agostino afferma questo stesso principio più compiutamente, dicendo: « " Quelli che sembravano contare qualcosa ", cioè, Pietro e gli altri che erano stati con il Signore, " non mi conferirono ", cioè non m'impartirono, " nulla ". E quindi è evidente che non mi erano superiori, ma che il mio carattere apostolico era stato attuato così perfettamente dal Signore, che essi non potevano aggiungere nulla alla mia perfezione »[6]. Ecco dunque che Paolo non fu inferiore a Pietro o agli altri. E proprio per questo la glossa aggiunge: « " Quando essi videro che mi era stata affidata l'evangelizzazione degli incirconcisi ", e cioè come a un fedele dotato dello stesso primato dato a Pietro per l'apostolato dei circoncisi »[7]. Sicché Paolo fu mandato con la stessa autorità eminente che aveva Pietro, e fu inviato direttamente dallo stesso Cristo e non da Pietro o da qualche altro Apostolo. E appunto per confermarlo ancor più chiaramente, Paolo dice nell'*Epistola ai Galati*, capitolo I: « Paolo apostolo, non creato tale dagli uomini né per mezzo di un uomo, ma da Gesù Cristo e da

5. *Gal.*, II, 6-9.
6. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 107 D).
7. Ivi.

Dio Padre »[8]. E qui spiega la glossa secondo Ambrogio: « " Paolo, apostolo ", non eletto o mandato " dagli uomini ", ossia, come dicevano certuni, da Anania, o da altri come coloro che furono eletti e mandati dagli Apostoli »[9]. E poco oltre aggiunge, secondo il commento di Agostino: « Tutti gli altri Apostoli sembravano maggiori di lui, perché lo erano stati prima di lui, ed egli sembrava il meno importante, perché era venuto per ultimo. Ma invece appare più degno anche degli altri, perché mentre i primi erano stati ordinati da Cristo in quanto uomo, e, cioè, mortale, egli, l'ultimo, fu invece ordinato dal Cristo in quanto totalmente Dio, cioè totalmente immortale, e da Dio Padre che agì mediante il Figlio. E per chiarire perché abbia detto " né per mezzo di un uomo ", Paolo aggiunge: " Dio Padre ", che " lo risuscitò dai morti ". E così mi ordinò apostolo in modo più eminente, per mezzo di Cristo immortale, di quanto non avesse ordinato gli altri, per mezzo di Cristo mortale »[10].

4. – Per confermare questa affermazione l'Apostolo aggiunge poi, nello stesso capitolo dello stesso libro: « Io vi faccio sapere, o fratelli, come quel Vangelo che io vi ho predicato non è cosa umana; né io l'ho imparato da un altro uomo, ma per rivelazione di Gesù Cristo »[11]. E la glossa secondo Agostino: « Io vi faccio sapere, o fratelli, come il Vangelo che vi ho predicato non è cosa umana, cioè, di un uomo che me l'abbia insegnato e mi abbia inviato. E in verità questo Vangelo non viene dall'uomo, " né io l'ho imparato da un uomo ", che mi abbia scelto e mi abbia ordinato di predicarlo, né l'ho imparato dall'insegnamento di un maestro umano, " ma per rivelazione di Gesù Cristo " »[12]. È chiaro, dunque, che né Pietro né nessun altro degli Apostoli o altro uomo inviò o dette a Paolo il còmpito di evangeliz-

8. *Gal.*, I, 1.
9. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 95 B).
10. Ivi.
11. *Gal.*, I, 11-12.
12. *Collectanea* (PL, CXCII, 99 C, D). (Il testo è attribuito dall'ed. ad Ambrosio; ma in taluni Mss. dei *Collectanea* è attribuito ad Agostino).

zare. E dobbiamo credere la medesima cosa anche nei riguardi degli altri Apostoli. Perciò Pietro non ebbe affatto nessun potere sugli altri Apostoli che gli fosse attribuito direttamente da Dio, né ebbe ancor meno una giurisdizione coattiva che gli permettesse di ordinarli nell'ufficio sacerdotale o di destinarli ai loro posti per svolgervi il còmpito della predicazione. L'unica cosa che possiamo concedere è, se mai, che Pietro fu il primo degli Apostoli per età, o forse anche per la lunghezza del tempo passato nell'ufficio, oppure ancora perché fu eletto dagli Apostoli i quali lo riverivano giustamente per questa ragione; benché la Sacra Scrittura non ci dia nessuna prova di questa elezione.

5. – Un segno della verità di quanto abbiamo affermato, è il fatto che noi non troviamo mai nella Sacra Scrittura che Pietro assumesse personalmente qualche autorità speciale nei confronti degli altri Apostoli, ma bensì che si mantenne sempre uguale a loro. Egli infatti non assunse mai l'autorità di risolvere i dubbi che nascevano nella predicazione evangelica nei riguardi della dottrina; ma questi dubbi venivano risolti dalla comune deliberazione degli Apostoli e degli altri discepoli più dotti, e non da Pietro o da qualche altro Apostolo. Così negli *Atti*, capitolo XV, allorché sorse un dissenso tra i predicatori dell'Evangelo quando si doveva decidere se occorreva circoncidere i Gentili perché potessero ottenere la salute eterna, ed alcuni degli Apostoli sostenevano che era necessario, mentre Paolo e Barnaba protestavano contro questa opinione, « gli Apostoli e i più anziani si riunirono per considerare la cosa ». Pietro e Giacomo sostennero che questa circoncisione non era necessaria, e gli anziani e gli altri Apostoli convennero nella loro opinione. Onde leggiamo poco oltre negli *Atti*: « Allora piacque agli Apostoli ed ai più anziani, insieme a tutta la Chiesa, di scegliere alcuni uomini e d'inviarli ad Antiochia... e scrissero delle lettere per loro ». E il modo con cui furono scritte fu conforme al loro modo di deliberare: « Gli Apostoli e gli anziani e i fratelli salutano i fedeli che appartengono ai Gentili in Antiochia, in Siria e in Cilicia... ». E il capitolo

continua nello stesso tono, quando dice, poco dopo: « Ci sembrò bene, dopo esserci accordati, di scegliere degli uomini e di mandarli da voi ». E ancora più avanti: « È parso bene allo Spirito Santo ed a noi di non imporvi altri oneri »[13]. Pietro dunque non sciolse affatto questi dubbi di fede, valendosi di quella pienezza di potere, che taluni vaneggiando, benché siano « maestri in Israele », vogliono attribuire al pontefice romano; ed anzi hanno osato affermare – cosa che non osò fare Pietro – in dogmi non scritti che il Papa possa risolvere da solo i dubbi di fede[14]. Ma ciò è evidentemente contrario alla Sacra Scrittura, come vedremo più a lungo nel capitolo seguente e nel capitolo XX di questo discorso.

6. – Fu dunque l'assemblea dei dottori che deliberò, sciolse i dubbi, elesse e scrisse; e sull'autorità di questa assemblea si fondò la validità di quanto fu così determinato e stabilito. Poiché l'assemblea degli Apostoli ebbe una autorità maggiore di quella che ebbe il solo Pietro o un altro Apostolo. E fu l'assemblea – come leggiamo nel capitolo VIII degli *Atti* – a inviar Pietro in Samaria: « Ora quando gli Apostoli che erano in Gerusalemme seppero che i Samaritani avevano ricevuto la parola del Signore, inviarono loro Pietro e Giovanni »[15]. Perché allora, e donde mai certi sacrileghi adulatori si arrogano di dire che ogni vescovo ha da Cristo una pienezza di potere, e non solo nei riguardi dei laici ma anche dei chierici, mentre invece san Pietro né alcun altro Apostolo osarono mai attribuirsi con la parola o con gli atti un tale potere? Chi l'afferma deve essere, dunque, deriso, né si deve credergli o temerlo, perché quanto egli dice è opposto al senso letterale e manifesto della Sacra Scrittura. San Pietro non ebbe mai, infatti, un simile potere nei riguardi degli altri Apostoli o degli altri cristiani, ma anzi, come abbiamo detto, si mantenne sempre uguale a loro, secondo

13. *Acta*, XV, 6, 22-25, 28.

14. Concezione sostenuta da EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate* cit., I, 1 e da AGOSTINO TRIONFO, *Summa de ecclesiastica potestate* cit., qus. 10-11.

15. *Acta*, VIII, 14.

il precetto di Cristo: « Non fatevi chiamare " Rabbi "; perché uno solo è il vostro maestro », Cristo, « e voi siete tutti fratelli », cioè uguali (Matteo, capitolo XXIII) [16]. E Cristo disse appunto: « tutti », senza fare nessuna eccezione. Questa opinione viene poi confermata dall'Apostolo nella *Epistola ai Galati*, capitolo II, dove scrive: « Io vi andai per rivelazione e comunicai loro il Vangelo che predico tra i Gentili » [17]; ove dice la glossa secondo Agostino: « io non ho appreso il Vangelo da loro, come da uomini che mi fossero superiori », cioè, da Pietro e dagli altri Apostoli, di cui parlerà dopo, « ma lo comunicai loro come a degli amici e dei pari » [18]. La medesima cosa troviamo, più oltre, nello stesso capitolo, dove l'Apostolo dice: « Essendo venuto Pietro ad Antiochia, io gli resistei apertamente, perché meritava di essere ripreso », ecc. [19]. E la glossa secondo Gerolamo spiega in questo modo: « Essi non mi portarono niente, ma anzi fui io a portare a Pietro ». E aggiunge conseguentemente: « " Gli resistei come ad un pari ". Ma non avrebbe osato farlo se non avesse saputo di non essere diverso da lui » [20]. Paolo non fu dunque inferiore a Pietro né per dignità, né per ufficio, benché Pietro gli fosse più anziano di età, e fosse già stato pastore prima di lui.

7. – Risulta poi similmente chiaro che né san Pietro né alcun altro degli Apostoli ebbero mai una preminenza o un potere sugli altri, per quanto concerneva la distribuzione dei beni temporali della Chiesa primitiva. E, infatti, negli *Atti*, capitolo IV, è detto: « Tutti coloro che possedevano dei campi o delle case le vendevano e ne offrivano il prezzo portandolo ai piedi degli Apostoli; e questi denari venivano distribuiti tra tutti secondo il bisogno di ognuno » [21]. Tutti gli Apostoli insieme procedevano dunque a questa distribuzione delle offerte della Chiesa, e non già il solo Pietro.

16. *Matth.*, XXIII, 8.
17. *Gal.*, II, 2.
18. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 103 C).
19. *Gal.*, II, 11.
20. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 108 D).
21. *Acta*, IV, 34-35.

Poiché non è scritto: « portandolo ai piedi di Pietro », ma « degli Apostoli »; né è detto: « Pietro li distribuiva », ma soltanto « venivano distribuiti ».

8. – Dimmi dunque donde mai il vescovo romano abbia ottenuto questa autorità di distribuire a suo piacimento quei beni, o di reclamare, come se gli appartenessero, quei beni che sono riservati nei testamenti per scopi pii ma che sono stati affidati ad altri perché provvedano a conservarli o a distribuirli? Infatti il vescovo romano non è autorizzato da nessuna legge umana o divina a richiedere – sia da solo che insieme a qualsiasi altro – quei beni che sono stati affidati alla custodia ed alla fede di altri uomini, in virtù di leggi razionali, dalla volontà dei testatori, o di chi ha così stabilito. Perché, come è scritto altrove, « basta che il testatore dica » qualcosa relativo alla destinazione dei suoi beni, « e sarà legge »[22]. Non si può trovare neppure nella Sacra Scrittura un argomento in sostegno alla tesi che questo potere spetta veramente al vescovo romano o a qualsiasi altro vescovo, ma anzi è vero piuttosto il contrario. Ché, se questi legati sono stati assegnati ad una Chiesa di una determinata diocesi, spetteranno piuttosto ai vescovi che vi presiedono che non certamente al vescovo romano. La ragione di ciò sta appunto nel fatto che il vescovo romano non ha avuto e non ha assolutamente alcuna autorità o potere sopra i suoi colleghi vescovi e preti che gli derivi direttamente dal Cristo, secondo quanto abbiamo stabilito all'inizio di questo capitolo[23]. Perché, come Pietro non ebbe affatto questa autorità nei riguardi degli altri vescovi, neppure i suoi successori la possiedono nei confronti degli altri successori degli Apostoli. Pietro non ebbe infatti mai il potere di conferire loro il sacerdozio, l'apostolato o l'episcopato, ma essi ricevettero questo potere o autorità direttamente da Cristo, e non per mezzo del ministero di Pietro, come abbiamo

22. Cfr. *Glossa ordinaria a Corpus iuris civilis, Codex Iustinianus*, VI, XLIII, 7, e a *Corpus iuris civilis, Authent.*, Coll. IV, tit. 1, *De nuptiis* (Nov. 22), cap. II.

23. Cfr. § 1 (p. 456).

appunto provato chiaramente alla luce della Scrittura. E ciò è, del resto, affermato esplicitamente da Agostino nel *De quistionibus Novi et Veteris Testamenti*, q. 94, ove scrive: « Nello stesso giorno » cioè la Pentecoste, « in cui fu fatta la legge, lo Spirito Santo discese sugli Apostoli, perché potessero ricevere l'autorità e sapessero predicare la legge evangelica »[24].

9. – Inoltre, così come leggiamo che Pietro fu eletto vescovo di Antiochia dalla folla dei fedeli[25], senza aver bisogno della conferma e della consacrazione degli altri Apostoli, anche questi altri governarono le loro province senza che Pietro ne sapesse niente o che li ordinasse o consacrasse. Essi erano stati infatti già consacrati sufficientemente dal Cristo. E per questa stessa ragione dobbiamo sostenere similmente che i successori degli Apostoli non abbiano avuto bisogno di conferma da parte dei successori di Pietro, e, invero, molti di tali successori furono eletti e istituiti legittimamente vescovi e governarono santamente le loro province, senza aver ricevuto nessuna nomina o conferma da parte dei successori di Pietro. Questo uso fu anzi costantemente osservato fin quasi ai tempi dell'imperatore Costantino che appunto attribuì invece una certa preminenza e autorità su tutte le altre Chiese della terra e su tutti i vescovi e preti alla Chiesa ed ai vescovi di Roma[26]. E che Pietro e gli altri Apostoli fossero uguali, viene mostrato dall'Apostolo nella *Epistola ai Galati*, capitolo II, dove scrisse: « Essi », Giacomo, Pietro e Giovanni, « diedero le destre a me ed a Barnaba in segno di patto, che noi predicassimo tra i Gentili ed essi tra i circoncisi »[27]; « le destre in segno di patto », e quindi « di uguaglianza »[28], come abbiamo già mostrato sufficiente-

24. AGOSTINO, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, qu. 95 (PL, XXXV, 2292).

25. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 503, n. 24, ritiene che la fonte di questa notizia non sia la *Cronaca* di MARTINO POLONO ma bensì le *Recognitiones* dello PSEUDO-CLEMENTE, X, LXXI (PG, I, 1473).

26. Nuova allusione al *Constitutum* di Costantino.

27. *Gal.*, II, 6-9.

28. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 107 B, C).

mente per mezzo della glossa secondo Agostino, sebbene le parole dell'Apostolo siano così chiare da non aver bisogno di commento. E questo principio l'abbiamo pure provato con l'*Epistola a Evandro* di Gerolamo, in quel passo ove egli dice che tutti gli Apostoli «sia di Roma che di ogni altro luogo» godono dello «stesso carattere sacerdotale» e dello «stesso merito»[29] o potere concesso immediatamente dal Cristo.

10. – Ora, se anche qualcuno tra i Santi chiama san Pietro «il principe degli Apostoli»[30], usa certamente il termine «principe» nel suo significato più largo ed improprio, e se non fosse così, essi contraddirrebbe apertamente il pensiero e la parola di Cristo, il quale in Matteo, capitolo XX, e in Luca, capitolo XXII, dice: «I principi dei Gentili dominano su di loro, ma voi non fate così»[31]. E perciò si deve dire che i santi dottori hanno parlato in quel modo non per indicare un potere dato immediatamente dal Cristo a Pietro sopra tutti gli altri Apostoli, ma forse perché egli era il più anziano, o perché era stato il primo a riconoscere che Cristo era il vero figlio di Dio, o perché fu il più fervido e costante nella sua fede, o perché parlò più di frequente con il Cristo e fu messo a parte dei suoi intendimenti e dei suoi segreti. «Giacomo e Pietro» – dice infatti l'Apostolo nella *Epistola ai Galati*, capitolo II – «erano reputati le colonne»[32] e la glossa secondo Ambrogio: «Erano i più onorati tra gli Apostoli, perché erano stati sempre a parlare da solo a solo col Signore». Del resto, un esempio conveniente di tal genere lo possiamo trovare anche tra i principi secolari che non esercitano nessuna autorità l'uno sull'altro, come appunto il caso dei conti di uno stesso regno, che non sono sottoposti alla giurisdizione di un altro conte, ma ubbidiscono tutti immediatamente al re; e nondimeno alcuni di essi sono

29. Cfr. cap. XV, 8 (p. 451).
30. Cfr. GEROLAMO, *De viris illustribus* (PL, XXIII, 607 B). (E cfr. oltre cap. XXVIII, 22, p. 679).
31. *Matth.*, XX, 25-26; *Luc.*, XXII, 25-26.
32. *Gal.*, II, 9.

talvolta ritenuti degni di maggiore onore, o perché più vecchi, o perché eccellono in virtù, o per il loro maggior servizio prestato per il re o per il regno, e quindi sono preferiti e tenuti in maggior rispetto dal re e dal popolo. E questa è la relazione che noi dobbiamo credere sia esistita tra gli Apostoli, sia nei loro reciproci confronti che nei riguardi del Cristo. Essi erano infatti tutti sottomessi al potere ed all'autorità del Cristo dal quale ricevettero immediatamente il loro sacerdozio e il loro apostolato, che non si trasmisero certo l'un l'altro, come afferma con evidenza la Sacra Scrittura e quei santi dottori che la seguono. Tuttavia fu attribuito a Pietro un maggiore onore tra tutti gli Apostoli, per quelle ragioni che abbiamo già esposto, ma senza che avesse però un potere sopra gli altri attribuitogli direttamente dal Cristo. Poiché proprio Cristo, come abbiamo mostrato in virtù del capitolo XXIII di Matteo, vietò che gli Apostoli esercitassero un tale potere l'uno sull'altro, quando pronunziò queste parole, che sono immediatamente e direttamente pertinenti: « Non fatevi chiamare " Rabbi ", perché uno solo è il vostro maestro, ma voi siete tutti fratelli »[33].

11. – E similmente Pietro non ebbe neppure una giurisdizione coattiva nei confronti degli altri Apostoli più di quanto questi non l'avessero su di lui, e quindi, per conseguenza, i successori degli Apostoli non hanno l'uno nei confronti dell'altro, nessun diritto di coercizione coattiva. Infatti Cristo stesso vietò loro di assumere questa autorità; in Matteo, capitolo XX, e in Luca, capitolo XXII, ove leggiamo un passo che mira direttamente a questo proposito: « Nacque poi tra loro una contesa per sapere chi di essi fosse il più grande, ed egli, cioè il Cristo, disse loro: I re o i prìncipi dei Gentili dominano su di loro e i grandi esercitano su di esse una grande autorità. Ma voi non fate così »[34]. È quindi chiaro che Cristo non avrebbe potuto esprimere questo divieto in modo più esplicito; e perché dunque v'è chi preferi-

33. *Matth.*, XXIII, 8.
34. *Matth.*, XX, 25; *Luc.*, XXII, 24-26.

sce credere alla tradizione umana, sia che essa provenga da un Santo o da chi non è santo, piuttosto che alle parole evidentissime del Cristo? Poiché Cristo parla contro costui o costoro nel capitolo VII di Marco, e nel XV di Matteo, là dove egli dice in modo direttamente pertinente: « Vano è il culto che mi rendono mentre insegnano le dottrine e i precetti degli uomini. Dimenticando il comandamento di Dio vi attenete alle tradizioni degli uomini ». E poco oltre: « Voi rendete vano completamente il comandamento di Dio, per servire la vostra tradizione » [35]. E questo vale per quelle persone che insegnano quelle Decretali umane, ove è detto che spetta al Pontefice romano il potere e il dominio sulle cose temporali, e non solo su quelle della Chiesa, ma sui beni imperiali e reali [36], e che, come abbiamo già mostrato nel capitolo XIV e come risulta chiaramente anche dal presente capitolo, « rendono vano il comandamento di Dio » per difendere « la loro tradizione » dei beni temporali, che è vantaggiosa per loro.

12. – Ché se anche gli Apostoli avessero eletto san Pietro come loro vescovo o loro superiore per la sua età o perché eccelleva per la sua santità (così come è detto in un certo decreto di papa Anacleto contenuto nel *Codice Isidoriano*: « Tutti gli altri Apostoli ebbero onore e potere uguale al suo », cioè, di Pietro, « ma vollero che fosse il loro capo » [37]), non ne conseguirebbe però affatto che i suoi successori nella sede di Roma o in un'altra sede (poiché egli fu anche vescovo altrove) abbiano questa priorità nei confronti dei successori degli altri Apostoli, a meno che non siano stati eletti a tale carica proprio da costoro. E, infatti, alcuni tra i successori degli altri Apostoli hanno certo avuto maggiore virtù di certi successori di Pietro, benché, propriamente, ogni Apostolo sia sempre il successore di ciascun Apostolo nel suo ufficio, anche se non lo è nel territorio in cui l'esercita. E ancora: perché mai dovrebbero godere di questo previlegio i successori

35. *Marc.*, VII, 7, 8, 9; e cfr. *Matth.*, XV, 3, 6.
36. Cfr. cap. XIV (specialmente p. 434).
37. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales, Anacletus* (2), cap. XXIV (ed. Hinschius, p. 79).

di Pietro nella sede romana e non quelli che gli sono succeduti nella sede di Antiochia e di Gerusalemme o altrove, se è vero che egli fu vescovo in diverse comunità?

13. – Inoltre, ogni vescovo è indifferentemente il successore di ciascun Apostolo nella sua intrinseca e inseparabile dignità, ed ha lo stesso merito o perfezione nella sua dignità o carattere; perché tutti hanno ricevuto questo carattere immediatamente da un solo donatore o causa efficiente, ossia da Cristo, e non certo da chi impone su loro le proprie mani. Né importa davvero chi sia stato tra gli Apostoli ad imporre le mani. Difatti nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III, è detto: « Nessun uomo si vanti degli uomini »[38]. Se vi abbiano battezzato o vi abbiano imposto le mani « Paolo, Apollo, o Cefa », ecc., non è cosa che abbia importanza. E aggiunge: « Voi " siete " infatti di Cristo », cioè avete il vostro segno interiore da Cristo. E qui dice la glossa: « " Voi poi di Cristo ", e non degli uomini, nella creazione e nella rigenerazione »[39] (e aggiungi: la rigenerazione compiuta mediante i sacramenti).

14. – S'aggiunga poi che il vescovo romano non è né può esser detto il successore particolare di san Pietro solo per l'imposizione delle mani, perché è naturale che il vescovo romano sia un uomo al quale Pietro non ha mai imposto le mani né direttamente né indirettamente; né è poi il successore di san Pietro in virtù della sede o città di cui è vescovo. In primo luogo, infatti, a nessun Apostolo fu assegnato dalla legge divina a un luogo e a un popolo determinato ove predicare, poiché le parole che leggiamo nell'ultimo capitolo di Matteo, sono rivolte a tutti gli Apostoli: « Andate e ammaestrate tutte le genti »[40]. Inoltre, noi sappiamo che lo stesso san Pietro fu vescovo di Antiochia prima che di Roma, e che se anche Roma diventasse inabitabile, non per questo verrebbe meno la successione di Pietro. E, per di più, non può essere provato dalla legge divina che Cristo o

38. *1 Cor.*, III, 21-23.
39. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1564 A).
40. *Matth.*, XXVIII, 19.

uno degli Apostoli o tutti gli Apostoli insieme abbiano stabilito che il vescovo di una certa diocesi o provincia debba essere considerato ed essere il successore particolare di Pietro o di un altro apostolo, e quindi superiore agli altri, anche se si vuol supporre che gli Apostoli non abbiano avuto un'uguale autorità. Piuttosto i successori di san Pietro e di tutti gli altri Apostoli sono colui o coloro che più si avvicinano alla loro vita ed ai loro santi costumi. Se si potesse domandare ai santi Apostoli chi siano i loro successori, risponderebbero che sono questi uomini virtuosi, così come rispose Cristo loro maestro, nel capitolo XII di Matteo: «a chi gli diceva: "Ecco, tua madre e i tuoi fratelli sono fuori e chiedono di te", Egli rispose: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? Chiunque avrà fatto la volontà del padre mio che è nei cieli è mio fratello, mia madre, mia sorella"»[41]. Qual è dunque il vescovo o sacerdote che merita maggiormente di esser chiamato successore degli Apostoli? Certamente colui che meglio imita i loro costumi e i loro atti.

Si potrebbe però obiettare che un vescovo diventa il successore particolare e principale di san Pietro perché viene eletto dal clero romano o forse da questo e da tutto il resto del popolo romano, e che perciò diventa vescovo della Chiesa universale, benché si occupi particolarmente della città di Roma, almeno fino a quando esisterà. Ma, sebbene questa affermazione possa essere dimostrata falsa da molti punti di vista, basta solo anche questa risposta: che, cioè, non può essere dimostrata dalla Sacra Scrittura, la quale anzi sostiene proprio l'opposto, così come abbiamo già mostrato prima e come dimostreremo più estesamente nel capitolo seguente. E perciò questa affermazione può esser negata con la stessa facilità con cui è stata pronunziata. Nondimeno diremo in modo più approfondito nel capitolo XXII di questo discorso, quale sia l'origine e la ragione per cui è stato attribuito alla Chiesa ed al vescovo romano un primato nei confronti delle altre Chiese e degli altri vescovi, e se tale primato debba essergli attribuito.

41. *Matth.*, XII, 47-50.

15. – Che queste eccezionali pretese (che dovrebbero sembrare ancor più eccezionali, impensabili se non addirittura false) trovino ascoltatori, è poi cosa davvero del tutto sorprendente, giacché si può provare, per mezzo di sicure testimonianze della Sacra Scrittura, che i vescovi romani, in virtù della provincia e comunità che governano, sono se mai piuttosto i successori di Paolo che non di Pietro, specialmente nella loro sede vescovile di Roma; e inoltre – il che può sembrare ancor più sorprendente – perché non si può provare direttamente mediante la Sacra Scrittura che i vescovi romani siano i successori particolari di san Pietro, almeno per quanto concerne la destinazione della loro sede o provincia, ma che anzi – se usiamo questo criterio – i successori di san Pietro sono se mai i vescovi di Antiochia. La prima asserzione può essere provata se si pensa che benché san Paolo sia stato inviato a tutte le genti in generale, come tutti gli altri Apostoli (onde negli *Atti*, capitolo IX: « Questo è il vaso d'elezione che ho scelto per portare il mio nome dinanzi ai Gentili, ai re ed ai figli di Israele »[42]), pure egli fu in particolare, e prima di tutto, l'apostolo dei Gentili, laddove Pietro, sia per rivelazione divina che per la scelta degli Apostoli, fu apostolo dei Giudei. E infatti nella *Epistola ai Galati*, capitolo II, è detto: « essi », cioè Giacomo, Pietro e Giovanni, « quando videro che mi era stata affidata l'evangelizzazione degli incirconcisi », cioè dei Gentili, « così come a Pietro l'evangelizzazione dei circoncisi », cioè dei Giudei[43]; e Paolo mostra che, sebbene egli e Pietro avessero il diritto di predicare su entrambi questi territori, perché, se ve ne fosse stata necessità, Pietro avrebbe potuto predicare ai Gentili e Paolo ai Giudei, nondimeno egli aveva avuto il primato tra i Gentili e Pietro invece tra i Giudei, come mostra la glossa secondo Agostino relativa a questo passo[44]. Inoltre, anche nel capitolo XXII degli *Atti* è scritto che

42. *Acta*, IX, 15.
43. *Gal.*, II, 7.
44. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 108).

Cristo disse a Paolo, mentre questi era rapito in estasi: « Parti, perché ti manderò lontano tra i Gentili » [45]; e, ancora, nel XXVIII ed ultimo capitolo degli stessi *Atti* è scritto: « E così giungemmo a Roma » [46], e poco dopo l'Apostolo dice ai Giudei che erano in Roma: « Sappiate dunque che è stata mandata ai Gentili la salvezza di Dio; ed essi mi ascolteranno. Paolo rimase due anni nella casa che aveva preso in affitto, e ricevé tutti coloro che venivano a trovarlo, predicando il regno di Dio » [47]. La stessa cosa poi, in modo ancor particolare, egli dice nella *Epistola ai Romani*, capitolo XI: « Imperocché dico a voi, o Gentili: In quanto sono l'apostolo dei Gentili, io farò onore al mio ministero, per provocare l'emulazione di quelli che sono della mia carne » [48]; ossia, sebbene esorti anche i Giudei a far anch'essi come voi, io sono principalmente l'apostolo dei Gentili. E, nuovamente, nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, è scritto: « Giacomo, Cefa e Giovanni, che erano reputati le colonne, dettero le destre a me ed a Barnaba in segno di patto; che noi predicassimo tra i Gentili », cioè dai Gentili, « mentre loro tra i circoncisi » [49] cioè i Giudei. Infine, la stessa frase si trova scritta nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo I, e nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo I [50], ma tralascio di citarla per brevità.

16. – La Sacra Scrittura prova dunque chiaramente che Paolo visse per due anni a Roma e che egli ricevé tutti coloro che volevano convertirsi e che predicò il Vangelo; ed è quindi certo che Paolo fu il vescovo di Roma in particolare, perché vi esercitò l'ufficio pastorale, avendone ricevuta l'autorità dal Cristo, il mandato per rivelazione divina, e l'elezione da parte degli altri Apostoli. Ma io dico invece che non si può dimostrare in virtù della Sacra Scrittura che san Pietro sia stato vescovo di Roma o, cosa ancor più

45. *Acta*, XXII, 17, 21.
46. *Acta*, XXVIII, 14.
47. *Acta*, XXVIII, 30, 31.
48. *Rom.*, XI, 13-14.
49. *Gal.*, II, 9.
50. *1 Tim.*, II, 7; *2 Tim.*, I, 11.

generale, che sia stato mai a Roma [51]. Sembra infatti ben strano che – come vuole una certa ben divulgata leggenda ecclesiastica – san Pietro sia venuto a Roma prima di san Paolo, vi abbia predicato il Vangelo, la parola di Dio, e vi sia stato imprigionato; che, quindi, dopo di ciò, anche san Paolo venisse a Roma, sostenesse, insieme a san Pietro una così gran lotta con Simon Mago, e che insieme i due Apostoli abbiano lottato per la fede contro gli imperatori ed i loro ministri; che infine entrambi, secondo la stessa narrazione, siano stati decapitati nello stesso tempo perché confessavano la loro fede nel Cristo, e si addormentassero nel Signore « consacrando così la Chiesa romana »; che, insomma, siano accaduti così tutti questi eventi, e – cosa davvero sorprendente – Luca che scrisse gli *Atti degli Apostoli*, e san Paolo l'Apostolo, non abbiano però mai ricordato san Pietro! [52]

17. – Inoltre, anche quanto è scritto nell'ultimo capitolo degli *Atti* c'induce a ritenere assai probabile che san Pietro non sia mai venuto a Roma prima di Luca e di Paolo. Difatti, quando san Paolo, durante il suo primo soggiorno romano, desiderando tra l'altro di far conoscere la ragione della sua venuta a Roma, si rivolse ai Giudei dicendo: « Sono stato costretto ad appellarmi a Cesare, poiché i Giudei parlavano contro di me. Ma essi gli risposero: Non abbiamo ricevuto dalla Giudea delle lettere che ti riguardino, né alcuno dei fratelli è venuto a dir male di te. Ma noi desideriamo sentire

51. Come nota A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 274, la negazione del soggiorno e dell'ufficio vescovile di Pietro in Roma era dottrina comune anche ai movimenti ed alle sette eretiche. Cfr. MONETA DA CREMONA, *Adversus Catharos et Valdenses* (ed. T. A. Ricchinus, Romae, 1743), V, II, 1 (p. 411): « *Praeterea dicunt, Petrum nunquam fuisse Romae, unde arguunt nos de inquisitione ossium eius Romae, cum in novo Testamento, nullum testimonium habeatur, quod Petrus fuerit Romae* » (1244).

52. La narrazione dei fatti di pietro alla quale si riferisce Marsilio è dedotta dagli *Acta S. Petri* (*Acta Sanctorum*, 29 giugno, vol. Iunii VII, pp. 387 segg.). Quanto alla « decapitazione » di san Pietro e san Paolo si tratta evidentemente di equivoco commesso da Marsilio nella lettura delle *Decretales* Pseudo-isidoriane (*ed. cit.*, p. 635: *Gelasius, Decreta de recipiendis et non recipiendis libris*), comune del resto anche a Martino Polono (MGH, SS., XXII, 409).

da te quel che pensi; perché, per quanto riguarda la tua setta, sappiamo che essa incontra dovunque opposizione » [53]. Mi dica dunque chi ama la verità e non vuole soltanto contraddirmi, se è davvero probabile che san Pietro sia giunto a Roma prima di san Paolo, e vi abbia abitato tra quei fratelli, cioè tra i Giudei che egli era destinato ad evangelizzare, in modo particolare e principale, senza parlare però loro minimamente della verità cristiana, che i Giudei, parlando con Paolo, chiamano « una setta ». E, inoltre, perché mai Paolo, quando li biasimava per la loro mancanza di fede, non avrebbe citato Cefa come suo testimone, se avesse saputo che era stato a Roma, e non avrebbe ricordato colui che era stato testimone della resurrezione di Cristo, com'è chiaro negli *Atti*, capitolo III? [54]

18. – E, ancora, per tornare all'argomento di cui abbiamo già parlato, chi crederà che Paolo, nei due anni che visse a Roma, non abbia mai parlato o non si sia mai incontrato ed accompagnato con san Pietro? E se invece si fossero incontrati, perché mai l'autore degli *Atti* non avrebbe ricordato affatto questo avvenimento? E si noti che Paolo quando incontrò Pietro anche in altre località meno note, parlò con lui e lo ricordò nei suoi scritti, sia quando l'incontrò a Corinto (*I Epistola ai Corinzi*, capitolo III) o in Antiochia (*Epistola ai Galati*, capitolo II) [55] o in molti altri luoghi. E perché mai, se l'avesse incontrato proprio a Roma, nella città più famosa e di cui Pietro, secondo quella leggenda, era vescovo, non ne avrebbe invece parlato affatto? Ciò è davvero quasi incredibile; e proprio per questa ragione non sembra che si possa accettare come probabile in questa sua parte tale storia o leggenda, e che la si debba invece considerare come uno scritto apocrifo. Ma, secondo la Sacra Scrittura, noi dobbiamo invece credere fuor di ogni dubbio che san Paolo fu vescovo di Roma e che – se pure vi fu in

53. *Acta*, XXVIII, 19, 21, 22.
54. *Acta*, III, 15.
55. *1 Cor.*, III, 22; *Gal.*, II, 11-14.

Roma insieme a lui anche qualche altro vescovo – nondimeno, per le ragioni che abbiamo esposto, egli fu il vescovo particolare di Roma, mentre san Pietro fu il vescovo particolare di Antiochia, così come risulta evidente dalla *Epistola ai Galati*, capitolo II. Con questo non voglio però negare che Pietro sia stato a Roma, ma ritengo però assai probabile che non vi sia giunto prima di Paolo, e che sia vero piuttosto il contrario.

19. – Ma ciò cui dobbiamo prestare la massima attenzione ai fini del nostro argomento principale, è piuttosto questo: ché, se anche vi sono dei testi scritturali dai quali possa apparire che taluni uomini potrebbero esser chiamati «successori di Pietro», perché sono considerati degni di maggior riverenza degli altri successori degli Apostoli, e specialmente perché occupano la sede episcopale di Roma, la Sacra Scrittura non afferma però, con ragioni necessarie, che i successori degli altri Apostoli siano loro soggetti nei riguardi di qualsiasi potere. E, se anche gli Apostoli non avessero goduto di una uguale autorità, né san Pietro né qualsiasi altro apostolo ebbero in virtù delle parole della Sacra Scrittura, il potere di creare o deporre gli altri Apostoli in quanto concerne la loro dignità sacerdotale, che noi abbiamo chiamato essenziale, o di assegnarli in un certo luogo e in un determinato popolo, o d'interpretare la Sacra Scrittura o la fede cattolica, oppure di esercitare una giurisdizione coattiva in questo mondo, più di quanto non l'abbiano avuto gli altri Apostoli nei suoi riguardi. Ne consegue quindi, necessariamente, che nessuno dei successori degli Apostoli, qualunque sia il suo nome, ha questo potere nei confronti dei successori degli altri Apostoli. Questa conclusione può essere, del resto, confermata in modo evidente dall'autorità di san Gerolamo che noi abbiamo citato nel paragrafo 8 del capitolo precedente, traendola dalla sua *Epistola ad Evandro* [56].

56. Cfr. cap. XV, 8 (p. 451).

CAPITOLO XVII. – *Sull'autorità di istituire i vescovi e gli altri sacerdoti o ministri della Chiesa, nella loro dignità e ufficio che noi abbiamo chiamato separabile e inseparabile.*

1. – Noi abbiamo già parlato della causa agente della prima autorità sacerdotale, che abbiamo detto essenziale. Ma ora ci resta solo da discutere l'altra autorità, in virtù della quale taluni sacerdoti sono preposti agli altri, o a un certo popolo, o ai sacerdoti ed al popolo, in un certo luogo o provincia [1]; e inoltre donde venga loro il diritto di dispensare quei beni temporali [2], che sono chiamati « benefici ecclesiastici », e qual è la fonte di quella giurisdizione coattiva che essi o alcuni di loro possiedono [3]; e a chi e in che modo spetti di determinare, convenientemente, i dubbi della Sacra Scrittura e soprattutto quelli che hanno un valore essenziale per la nostra salvezza [4]. Dopo aver chiarito sufficientemente tutto ciò, risulterà pure evidente quanto ci eravamo proposti di render chiaro fin dall'inizio di quest'opera.

2. – Prima di affrontare però singolarmente questi argomenti, bisogna ricordare quale fu il primo modo onde nella Chiesa primitiva vennero istituiti o stabiliti i vescovi o preti, e dal quale sono poi derivati tutti gli altri. Ora, l'origine di tutti questi modi noi dobbiamo trovarla nello stesso Cristo, che è il « capo » o la « pietra » sulla quale è fondata la Chiesa cattolica, come dice l'Apostolo nella *Epistola agli Efesini*, capitoli IV e V [5], e nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo I [6], e come dice ancora la glossa alle parole di Matteo, capitolo XVI: « E su questa pietra io edificherò la mia Chiesa » [7]. Questo « capo », « pietra » e « fondamento » della Chiesa, cioè,

1. Cfr. oltre §§ 5-15 (pp. 478-90).
2. Cfr. oltre §§ 16-19 (pp. 491-94).
3. Cfr. cap. XVIII (specialmente pp. 497-98).
4. Cfr. capp. XIX-XX, 1 (pp. 513-14).
5. *Ephes.*, IV, 15; V, 23.
6. *1 Cor.*, X, 4.
7. *Matth.*, XVI, 18. E cfr. *Glossa ordin., ad loc.*

Cristo, conferì agli Apostoli la dignità sacerdotale sopra tutte le genti o popoli, senza però assegnar loro un popolo o un luogo particolare, sì che essi potevano predicare ovunque, sebbene alcuni di loro fossero stati destinati, o per un loro proprio accordo, o per volere dello Spirito Santo, a predicare piuttosto gli uni tra i Gentili e gli altri tra i Giudei. Questa sembra, del resto, l'opinione della glossa alle parole della *Epistola ai Galati*, capitolo II: « E quando essi riconobbero la grazia che mi era stata donata »[8], poiché la glossa dice appunto: « Cristo stesso affidò a Paolo la predicazione tra i Gentili, così come aveva affidato a Pietro la predicazione tra i Giudei. Ma questa attribuzione fu fatta in modo che, se ve ne fosse stata ragione, Pietro potesse predicare ai Gentili e Paolo ai Giudei »[9]. E lo stesso sembra intendere anche l'Apostolo nella *Epistola ai Romani*, capitolo XI, quando dice: « Farò onore al mio ministero, per provocare l'emulazione di quelli che sono della mia carne »[10] (« cioè, i Giudei, tra i quali egli era nato » nella carne, come dice la glossa[11]). Con queste parole sembra che si debba intendere che ogni sacerdote riceve indifferentemente da quello stesso carattere o potere per cui è istituito come tale, anche il potere di predicare dovunque il Vangelo e ad ogni popolo, benché, d'altra parte, o per rivelazione divina, o per una certa disposizione degli uomini, e specialmente ai nostri tempi, alcuni di essi siano destinati in particolare a un determinato luogo e popolo invece che ad un altro.

3. – Questi princìpi sembrano del resto del tutto consoni con la Sacra Scrittura e con la nostra ragione. Difatti Cristo, affidando ad ogni Apostolo il còmpito di amministrare dovunque il Vangelo, disse loro, come leggiamo in Matteo, capitolo XXVIII: « Andate dunque ed ammaestrate tutte le genti »[12], senza destinare però nessuno di essi ad un luogo

8. *Gal.*, II, 8, 9.
9. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 108 A).
10. *Rom.*, I, 14.
11. *Collectanea* cit. (PL, CXCI, 1485 D).
12. *Matth.*, XXVIII, 19.

e ad un popolo determinato. Però, da quanto dice Paolo, parlando di sé stesso, nel capitolo XXII degli *Atti*, sembra che essi fossero stati destinati per rivelazione divina a predicare a un certo popolo e ad una certa gente: « Quando io fui tornato a Gerusalemme, mentre pregavo nel tempio mi accadde di entrare in estasi e di vedere Lui », cioè Cristo, « che mi diceva: " Affrettati ad uscire da Gerusalemme; poiché costoro non vogliono ricevere la tua testimonianza su di me " ». E poco oltre afferma che il Cristo gli disse: « Va, perché ti manderò lontano tra le genti » [13]. Ecco dunque che Paolo fu destinato per rivelazione divina a predicare in un certo luogo e ad un popolo determinato. Ma questa destinazione egli l'ebbe, insieme agli altri Apostoli, anche in virtù di un certo ordinamento umano. Per questo appunto nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, egli dice: « Essi », Giacomo, Cefa e Giovanni, « dettero le destre a me e a Barnaba in segno di patto, che noi predicassimo tra i Gentili, e loro tra i Giudei » [14]. In questo caso gli Apostoli furono dunque destinati direttamente a un popolo determinato e ad una provincia determinata in virtù di un ordinamento umano. Ma noi sappiamo però che questa loro destinazione, sia che fosse dovuta alla rivelazione divina o invece a un loro reciproco accordo, non fece sì che essi ricevessero dallo Spirito Santo una perfezione maggiore di quella che avevano già prima.

4. – Ma ciò è evidente anche per via di ragionamento. Supponiamo infatti che un vescovo o qualsiasi altro sacerdote con cura d'anime, assegnato al governo di una determinata provincia o di un popolo particolare, uscito dai limiti della sua giurisdizione (cosa che vediamo accadere assai più spesso di quanto non sia necessario) e s'incontri, o accidentalmente o intenzionalmente, con una persona infedele o non battezzata, ma che gli chieda di essere battezzata o per sé o anche in nome d'altri. Ora, se il vescovo lo battezzasse, osservando

13. *Acta*, XXII, 17-18, 21.
14. *Gal.*, II, 9.

la forma del sacramento, colui sarebbe veramente battezzato, benché il vescovo che battezza in una provincia che non è sottoposta alla sua giurisdizione compia forse un peccato mortale. Nessuno dunque è destinato al governo di un luogo o di un popolo particolare, in virtù di quel suo potere episcopale o sacerdotale che abbiamo detto essenziale, ma questo potere si riferisce ugualmente a tutti i preti. Tuttavia queste particolari destinazioni sono state stabilite talvolta dalla stessa rivelazione divina – come accadde nella Chiesa primitiva – o più frequentemente, e soprattutto nei tempi moderni, da un ordinamento umano, proprio per impedire che sorgessero degli scandali tra i vescovi e sacerdoti, o per altri vantaggi evidenti che enumererò nelle pagine seguenti.

5. – Stabilite così queste premesse al problema particolare che ci siamo proposti all'inizio di questo capitolo, mostreremo adesso che la causa efficiente più conveniente ed immediata, per cui gli Apostoli furono destinati a predicare a popoli e province determinate, fu la rivelazione stessa di Cristo o la deliberazione concorde degli Apostoli. E quindi mostreremo ancora che la causa efficiente immediata per cui i loro primi successori furono definitivamente assegnati (a un certo popolo e ad una provincia determinata) prima della conversione dei popoli, fu l'espressa volontà degli Apostoli o della loro maggioranza, ove tutti o la maggior parte di essi fossero presenti e non presenti nello stesso tempo, in quel luogo o provincia in cui si doveva ordinare un prete o un vescovo, oppure fu uno di loro secondo la disposizione particolare del luogo, del popolo e del tempo. E, infine, noi mostreremo ancora che, dopo la morte degli Apostoli o durante la loro assenza, i vescovi e gli altri ministri ecclesiastici o spirituali ebbero la loro destinazione secondaria nel modo più appropriato alla società umana, e, cioè, da parte della totalità dei fedeli di quel luogo o provincia in cui quei ministri dovevano essere destinati, ma giammai da parte di un collegio o di una persona particolare. Dopo di che dimostreremo anche le altre conclusioni che ne conseguono.

La prima di queste affermazioni è abbastanza evidente; non si può certo trovare una causa più conveniente di quella particolare destinazione degli Apostoli di quanto non lo sia la rivelazione divina o la concorde decisione degli Apostoli; poiché non sembra che in nessuna di queste due cause possa essersi insinuato l'errore o la malizia. Che ciò sia vero per quanto riguarda la rivelazione divina, è cosa evidente e fuor d'ogni dubbio; e per quanto riguarda la decisione degli Apostoli, sembra pure probabile e dev'essere creduto, poiché essi erano ispirati dallo Spirito Santo, come abbiamo mostrato sull'autorità di Giovanni, capitolo XX [15].

6. – Dico quindi che la causa efficiente immediata dell'istituzione o destinazione secondaria dei primi successori degli Apostoli, specialmente prima della conversione dei popoli, furono e dovettero essere tutti gli Apostoli o la loro maggioranza, oppure uno solo di essi, secondo quelle circostanze di cui abbiamo già detto; e, cioè, ad esempio, secondo che tutti gli Apostoli, la loro maggioranza od uno solo di essi, si trovassero presenti in quella regione. La verità di questa affermazione è provata, in primo luogo, dalla Sacra Scrittura, perché negli *Atti*, capitolo VI, leggiamo che gli Apostoli agirono in questo modo quando istituirono i diaconi, anche nei riguardi di quella prima autorità che abbiamo chiamata essenziale: « Furono portati al cospetto degli Apostoli, e questo », cioè gli Apostoli, « dopo aver pregato, imposero loro le mani » [16]. I diaconi non si presentarono dunque dinanzi al solo Pietro, ma « al cospetto degli Apostoli ». Né Pietro assunse per sé solo l'autorità d'imporre loro le mani, ma invece furono tutti gli Apostoli a « imporre loro le mani ».

Questa affermazione va del resto d'accordo anche con la ragione. Poiché è verosimile che tutti gli Apostoli o la loro maggioranza deliberassero in modo più sicuro e con minore probabilità d'errore nello scegliere le persone da promuovere

15. *Ioan.*, XX, 22, 23. (E cfr. cap. XV, 3 [p. 445]).
16. *Acta*, VI, 6.

all'autorità sacerdotale o a qualche altro ordine sacro o ufficio secondario, di quanto non avrebbe invece potuto fare ciascuno di loro preso separatamente. E noi abbiamo mostrato nel capitolo precedente che proprio per questa ragione essi si radunarono insieme agli anziani quando dovettero risolvere il problema della circoncisione nella nuova legge evangelica. In tal modo fu tolta di mezzo quella fonte donde potevano scaturire quegli scandali e contrasti che sarebbero sorti verosimilmente tra gli Apostoli se uno di loro, in presenza degli altri, avesse voluto assumere un potere o un primato superiore a quello degli altri; e questo contrasto, quando sorse tra gli Apostoli mentre il Cristo era ancora vivo, fu da Lui risolto col mostrare appunto che essi erano tutti uguali, come abbiamo dimostrato nei capitoli precedenti, in virtù delle parole di Matteo, capitolo XXIII, e di Luca, capitolo XXII [17], e come abbiamo dimostrato in modo ancor più chiaro per mezzo delle parole dell'Apostolo e delle interpretazioni dei Santi. Inoltre, questo metodo di deliberazione comune fu indubbiamente più ragionevole, perché in tal modo essi tolsero a tutti i loro successori la presunzione di possedere questo particolare primato, e fornirono loro un esempio perché anch'essi agissero nello stesso modo, come noi mostreremo nel paragrafo 9, mediante la citazione della glossa al capitolo VI degli *Atti* [18].

7. – Se però tutti o la maggior parte degli Apostoli non si fossero trovati presenti nello stesso tempo, là dove occorreva istituire un vescovo per una determinata moltitudine di fedeli che egli dovesse guidare e mantenere nella fede, anche uno solo di loro avrebbe potuto farlo lecitamente, soprattutto quando i credenti erano pochi, indotti e incapaci di discernere la persona più adatta alla carica episcopale, o anche quando c'erano poche persone adatte a questo ufficio. E i vescovi vennero scelti il più delle volte in questo modo, sia da Paolo che dal suo primo successore, così come

17. *Matth.*, XXIII, 8-11 (e XX, 24-27); *Luc.*, XXII, 24-26. E cfr. cap. XVI, 6, 11 (pp. 461, 466).
18. Cfr. § 9 (p. 483).

ci risulta, in modo abbastanza chiaro, dagli *Atti degli Apostoli* e dalle *Epistole a Timoteo* e *a Tito*. Che poi anche uno solo degli Apostoli potesse e dovesse attribuire lecitamente una tale nomina, è mostrato dal fatto che proprio in questo modo veniva scelta la persona migliore e più adatta. Perché o sarebbe stato lecito che ciascuno potesse porsi a proprio arbitrio al di sopra degli altri nell'esercizio del ministero evangelico, oppure una tale nomina doveva avvenire in séguito all'elezione da parte della moltitudine dei fedeli o di uno degli Apostoli che fosse presente. Il primo modo avrebbe però potuto esser fonte di scandalo o di errore; di scandalo, se due o più persone avessero voluto assumersi una tale autorità; e di errore in quanto il pastore designato poteva non essere adatto, poiché nella maggior parte dei casi aspirano ad una carica alta e si sforzano di ottenerla piuttosto gli sciocchi e gli ambiziosi che non gli uomini saggi e zelanti. Però anche il secondo modo, e, cioè, l'elezione del prelato da parte della moltitudine, avrebbe potuto esser fonte d'errore o di una nomina inadeguata, per l'insufficienza qualitativa e quantitativa della moltitudine stessa; difatti, come risulta chiaramente dalla *Epistola ai Galati* e da molti altri scritti, agli inizi della Chiesa, in molte province e specialmente fuori della Giudea, gli uomini erano rozzi e facili ad esser ingannati. Onde dice l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III: «Ed io, o fratelli, non potei parlarvi come a uomini spirituali, ma come a uomini carnali. Come a pargoletti in Cristo, io vi nutrii con latte e non con cibo; perché voi finora non eravate ancora capaci di sopportarlo, e non lo siete neppure adesso, perché siete ancora carnali»[19]. Fu quindi cosa migliore e più giudiziosa che questa istituzione avvenisse per mezzo della scelta o decisione di qualche Apostolo, il quale per virtù dello Spirito Santo fosse superiore per la sua vita e saggezza a tutta la moltitudine di uomini così rozzi; benché però non si possa negare che sarebbe stato bene che l'Apostolo avesse consultato la moltitudine sui costumi dell'uomo che era stato prescelto per la carica.

19. *1 Cor.*, III, 1-2.

8. – Ed ora, in conseguenza di tutto ciò, io desidero mostrare come – dopo il tempo degli Apostoli e dei primi padri, che furono, per così dire, i loro primi successori nella carica, e specialmente nelle comunità di fedeli ormai perfette – la causa efficiente immediata di questa istituzione o assegnazione di un prelato (sia che si tratti del maggiore di loro, chiamato « vescovo », o di minori chiamati « sacerdoti curati » o di quelli che sono ancora minori) debba essere l'intera moltitudine dei credenti di quel luogo, per mezzo della sua elezione o volontà espressa, o anche la persona o le persone alle quali la suddetta moltitudine ha conferito l'autorità di attribuire tali cariche. E voglio anche mostrare come spetti sempre a quella moltitudine di allontanare lecitamente da un tale ufficio qualunque ministro, e costringerlo ad esercitarlo, se sembri opportuno. Ma bisogna anche osservare che sebbene ogni sacerdote abbia il potere di esercitare il suo ufficio, come di promuovere al sacerdozio ogni altro fedele che lo desidera (agendo cioè come ministro preparatorio, mentre Dio imprime semplicemente ed immediatamente la potestà sacerdotale essenziale o carattere), tuttavia, come abbiamo detto, nelle comunità perfette dei credenti egli non può conferire di propria volontà tale carica a qualsiasi persona, né per legge divina, né per legge umana; e quindi il sacerdote commette un peccato punibile sia nei riguardi della legge divina che quella umana se nomina un criminale o un uomo altrimenti inadatto. Che egli commetta un peccato punibile contro la legge divina, è chiaro per le parole dell'Apostolo nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e nella *Epistola a Tito*, capitolo I: « Poiché il vescovo dev'essere senza peccato »[20] e deve avere le altre qualità che sono elencate; e la stessa opinione è sostenuta nello stesso modo o in modo simile, anche nei riguardi dei diaconi. Onde leggiamo nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III: « I diaconi similmente pudichi... », ecc.[21]. E che il sacerdote commetta poi un peccato punibile contro la legge umana, è chiaro da quanto

20. *1 Tim.*, III, 2; *Tit.*, I, 7.
21. *1 Tim.*, III, 8.

abbiamo già dimostrato nel capitolo VIII di questa parte [22]. Infatti commette un atto che si risolve in un danno per gli altri, sia per lo stato della vita presente che per lo stato della vita futura – e un atto di cui si può provare la sua colpa anche se la nega – quando chiama ad un ufficio pubblico un uomo la cui vita ed i cui costumi possono essere facilmente corrotti da un'altra persona dell'uno o dell'altro sesso, ma specialmente da femmine, oppure che non è capace di guidare adeguatamente i costumi degli uomini, in quel modo che è utile e necessario per lo stato della vita presente e di quella futura, così come accade nel caso di un diacono o prete perverso o altrimenti manchevole.

9. – Da questi argomenti intendo poi dedurre per necessità logica che nelle comunità dei fedeli ormai perfette, spetta unicamente al legislatore umano o alla moltitudine dei fedeli di quel luogo ove dev'essere assegnato il ministro, di scegliere, assegnare e presentare le persone che debbono essere alzate alle cariche ecclesiastiche; e, inoltre, che nessun singolo sacerdote o vescovo ha il diritto di assegnare delle altre persone a tali uffici senza l'approvazione del legislatore umano o di chi governa per sua autorità.

10. – E, in primo luogo, lo dimostrerò in base alla Sacra Scrittura, e poi lo confermerò con argomenti razionali probabili. È appunto nel capitolo VI degli *Atti* [23] che troviamo la conferma dell'autorità della Scrittura. Poiché quando i santi Apostoli ebbero bisogno dei diaconi perché servissero loro ed il popolo nel proprio ministero, radunarono l'assemblea dei fedeli, mostrando così che solo a questa spettava il diritto di scegliere e di assegnare queste persone. Leggiamo infatti nel passo citato: « Allora i Dodici, convocata la moltitudine dei discepoli (cioè dei fedeli, che allora erano tutti chiamati "discepoli", come è scritto nella glossa [24]), dissero

22. Cfr. cap. VIII, 5 (p. 335).
23. *Acta*, VI, 1-5.
24. *Glossa interl., ad Acta*, I.

loro: " Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per servire le mense. Perciò scegliete tra di voi, fratelli, sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito Santo e di sapienza, ai quali possiamo affidare tale ufficio. Noi invece ci occuperemo della orazione e del ministero della parola ". E il loro discorso piacque alla moltitudine. Elessero quindi Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, e Filippo », e egualmente tutti gli altri. Ma se dunque questa elezione fu affidata dagli Apostoli presenti alla moltitudine meno perfetta, affinché venissero scelti in modo più sicuro gli uomini più adatti – perché tutta la moltitudine può essere a conoscenza di qualcosa, specie per quanto concerne i costumi e la vita di un uomo, che invece un solo uomo, anche dottissimo, può assai spesso ignorare – si deve dunque affidare al popolo, a maggior ragione, questa elezione dei sacerdoti – per la quale sono necessarie virtù e sapienza superiori a quelle dei diaconi – affinché si abbiano delle testimonianze più sicure e più ampie intorno a quelle persone che debbono essere elette, e, in modo particolare, oggi che mancano dei capi come gli Apostoli e la moltitudine è diventata perfetta. « Allora i Dodici, convocata... »; non fu dunque solo Pietro che la convocò, e la glossa appunto aggiunge: « con il loro comune consenso »[25]. Ed essi convocarono « la moltitudine dei discepoli »; e qui dice la glossa: « Essi chiesero il consenso della moltitudine, e ciò deve valere come esempio »[26]. Quindi la Sacra Scrittura passa a narrare come scelsero questi uomini, e a questo proposito scrive Rabano Mauro: « Si deve osservare questa procedura nell'ordinare i nuovi ministri. Il popolo elegga e il vescovo ordini »[27]. La stessa cosa dice poi chiaramente l'Apostolo nel III capitolo della *I Epistola a Timoteo*: « È d'uopo ancora che egli sia di buona riputazione presso gli estranei »[28], e cioè, coloro che sono fuori della Chiesa; ove spiega la glossa secondo Gerolamo: « non solo presso i fedeli, ma anche presso gli

25. *Glossa interl., ad Acta*, I.
26. *Glossa interl., ad Acta*, I.
27. *Glossa ord., ad loc.*
28. *1 Tim.*, III, 7.

infedeli »[29]. E, sempre l'Apostolo, parlando dei diaconi, dice poco oltre nello stesso libro e capitolo: « E questi prima siano approvati; poi esercitino il loro ministero »[30].

11. – Ora io voglio però dimostrare con un argomento probabile – se pure si può chiamare probabile ciò che è necessario – che l'elezione e l'approvazione di chiunque debba ricevere l'ordine sacro, spetta al giudice, nel terzo significato della parola, e, cioè, alla sentenza del legislatore umano; e che spetta così pure al legislatore anche quella nomina secondaria in virtù della quale una persona viene posta a capo di un determinato popolo di fedeli in un luogo determinato, per essere il loro vescovo, curato, o esercitare gli uffici ecclesiastici minori; e che ciò è vero anche per quanto concerne il potere di rimuoverli da questo ufficio, o di costringerli se occorra ad esercitarlo nel modo debito. E mostreremo poi a chi spetti di distribuire quei beni ecclesiastici temporali che vengono chiamati « benefici ».

La verità di questa prima asserzione può essere mostrata servendoci delle stesse dimostrazioni per mezzo delle quali noi abbiamo mostrato, nei capitoli XII, XIII e XV del I discorso, che spetta alla totalità dei cittadini il potere di legiferare e d'istituire i governanti[31]. Basta infatti mutare semplicemente la « minore » del sillogismo e sostituire ai termini « legge » e « governante » le parole « elezione o approvazione di una persona che dev'essere elevata all'ordine sacro » e « la sua destinazione o assegnazione al governo di un certo popolo o provincia, e la sua remozione da questi uffici per causa di un delitto o altra causa ragionevole ».

La necessità che tutto questo sia operato dal legislatore o dalla totalità dei cittadini è tanto più evidente quanto è più pericoloso errare sul conto di una persona che deve essere eletta al sacerdozio o ad un altro grado o governo ecclesiastico, di quanto non lo sia l'errore che si può compiere nei confronti della legge umana e dei governanti.

29. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 345 B).
30. *1 Tim.*, III, 10.
31. Cfr. capp. XII, XIII, XV (pp. 376, 389, 444).

Infatti, se viene elevato al sacerdozio un uomo di costumi viziosi o ignorante, oppure che abbia ambedue questi difetti, e sia quindi preposto alla cura ed al governo di un popolo fedele, ne viene per tutto quel popolo un pericolo di morte eterna e di molti danni civili. E ne viene appunto un pericolo di morte eterna, proprio perché spetta al sacerdote d'insegnare e di dirigere il popolo in tutto ciò che ha attinenza con la necessità della salvezza eterna. Per questo è scritto nel capitolo II di Malachia: « Le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, ed essi chiederanno la legge alla sua bocca » [32], e cioè, evidentemente, la legge divina che contiene quei comandi e quelle proibizioni la cui trasgressione non potrebbe essere scusata neppure a causa dell'ignoranza o della malizia del sacerdote. Perciò il popolo deve saper discernere qual è il genere di pastore da preferire, proprio perché il suo ministero e il modo in cui l'esercita può recare vantaggio a ciascuno, oppure danno e pericolo. Il popolo fedele ha, dunque, e deve avere ragionevolmente il potere di fare questa scelta con cautela, perché altrimenti non potrebbe evitare questo male.

La nostra opinione è, del resto, la stessa espressa da Agostino nel suo libro *De poenitentia*, o meglio da Cristo stesso nel cui nome egli parla ed afferma quel che dice. Poiché egli scrive – come lo cita il Maestro delle *Sentenze* nel libro IV, distinzione XVII, capitolo VI: « Chiunque vuole confessare i suoi peccati per trovar la grazia, cerchi un sacerdote che sappia come sciogliere o legare, affinché se pure è stato negligente nei confronti di sé stesso, non venga trascurato anche da colui », ossia dal Cristo, « che lo ammonisce misericordiosamente e lo supplica, e affinché entrambi, sia il sacerdote che il penitente, non cadano in quella fossa che lo stolto non è stato capace di evitare » [33]. Ognuno deve avere dunque la potestà di scegliersi un ministro adatto per la penitenza, e ugualmente per tutti gli altri sacramenti,

32. *Malach.*, II, 7.

33. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 17, cap. V (PL, CXCII, 883) che cita da AGOSTINO, *De vera et falsa poenitentia*, cap. 10 (PL, XL, 1113).

come dice nello stesso passo il Maestro delle *Sentenze*. Ma siccome questa elezione può esser fatta meglio dalla totalità dei fedeli che non da un solo uomo, anche se questi fosse un vescovo, o da un unico collegio, è evidente che questa elezione o nomina di un capo ecclesiastico deve spettare a tutto il corpo dei fedeli invece che a un singolo individuo o gruppo.

12. – S'aggiunga poi che da un sacerdote vizioso o ignorante può nascere un grave danno sociale, poiché i sacerdoti per amministrare la confessione hanno spesso delle conversazioni segrete con le donne. Siccome le donne sono più facilmente soggette alla seduzione, specialmente quando sono giovani, e sia vergini che coniugate (come risulta chiaramente dalla *Genesi*, capitolo III, e come mostra l'Apostolo nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo II: « Adamo non si lasciò sedurre, ma la donna sedotta fu indotta a trasgredire »[34]), un sacerdote perverso potrebbe corrompere facilmente i loro costumi ed il loro pudore così come vediamo accadere spesso ai nostri giorni a causa della cattiva qualità dei sacerdoti. E questo è certo un pericolo non piccolo per la società, come appare evidente se si considerano le sue dannose conseguenze. Come dice Aristotele nel I libro della *Rhetorica*, capitolo VIII: « Tutti coloro presso i quali la condizione delle donne è cattiva, come i Lacedemoni, sono infelici quasi per la metà della vita »[35]. Difatti, la moglie è quasi la metà dell'uomo, come mostra lo stesso Aristotele, nei suoi *Libri economici*[36]. Sicché, se è necessario che il legislatore, per ottenere il benessere temporale, debba anche stabilire quali sono le persone da eleggere alle altre cariche dello Stato, e indicare e designare la persona del governante, affinché questa elezione sia la migliore possibile e venga eletta all'ufficio la persona più adatta (così come noi crediamo di aver dimostrato nel

34. *Genesi*, 3; *1 Tim.*, II, 14.
35. ARISTOTELE, *Rhetorica*, I, 5, 1361 a 11.
36. PSEUDO-ARISTOTELE, *Oeconomica*, I, 2. E cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 13, 1260*b* 18; II, 9, 1269*b* 17.

capitolo XV del I discorso [37]), tanto più dovrà spettare al legislatore umano o alla totalità dei fedeli il potere di stabilire chi debba essere assunto all'ufficio sacerdotale e di destinare i sacerdoti al loro ufficio pastorale. Se infatti un governante perverso può causare un grave danno per la vita di questo mondo – come, ad esempio, la morte corporale – l'azione di un sacerdote o ecclesiastico vizioso può causare un danno ancora più grave, come la morte eterna. Perciò, a causa di questo pericolo, il ministro ecclesiastico può e deve esser ragionevolmente costretto dal legislatore umano o dal governante ad amministrare quei sacramenti che sono necessari alla salvezza eterna, come, ad esempio, il Battesimo, nel caso che egli, per la sua perversità, si rifiuti di farlo. E quanto noi siam venuti dicendo nei riguardi dell'elevazione agli ordini sacri o della destinazione ad una cura d'anime maggiore o minore, può esser confermato da quei passi del *Codice* di Isidoro, citati nel capitolo XII di questo discorso, ai paragrafi 4 e 5 [38].

13. – Ma le nostre parole sono anche confermate dal modo con cui furono ordinati i Santi più gloriosi, come san Gregorio e san Nicola e molti altri che furono appunto nominati nel modo che abbiamo detto, come risulta chiaramente dai loro scritti e dalle loro storie accreditate [39].

14. – Né costituisce una difficoltà il fatto che i sacerdoti, o un loro singolo collegio, sappiano giudicare meglio la capacità delle persone che debbono essere elette al sacerdozio ed agli uffici pastorali o ad altri minori; e lo stesso vale per le altre ragioni simili riferite nel capitolo XIII del I discorso, che sembravano provare che il potere di far le leggi e di stabilire i governanti non spettasse affatto alla comunità dei cittadini. Poiché si può rispondere a queste obiezioni nello stesso modo in cui abbiamo risposto nel passo

37. Cfr. I discorso, cap. XV (specialmente p. 200).
38. Cfr. cap. XII, 4, 5 (pp. 379, 380).
39. Cfr. cap. XV, 8 (p. 451).

citato [40]. Difatti anche ammettendo che i sacerdoti possano giudicare queste materie con maggior certezza del resto dei cittadini (un assunto, questo, che però ai nostri tempi si mostra spesso falso), tuttavia non si può inferirne che il collegio dei sacerdoti possa dare da solo un giudizio più sicuro di quello di tutta la moltitudine dei cittadini di cui essi fanno parte. E quindi il giudizio espresso dalla moltitudine dei cittadini riunita insieme al collegio dei sacerdoti, sarà considerato più sicuro e più certo di quello che può dare il collegio dei sacerdoti preso da solo. Perché «il tutto è superiore a ciascuna delle sue parti considerate separatamente» [41].

Tuttavia si deve ritenere per certo che una legge ben fatta in conformità con la legge divina, deve stabilire che il governante deve accettare, su questo punto, il giudizio dei sacerdoti o dottori della legge divina e di altri uomini onesti, così come esaminando coloro che debbono essere eletti alle cariche civili, deve avvalersi del giudizio di persone competenti e stimate, per quanto concerne sia la cultura che i costumi dei prescelti. E quando dico «giudizio delle persone competenti», io uso le parole nel primo significato dei termini giudice e giudizio; in quanto è appunto chi governa per autorità del legislatore che deve approvare o riprovare le persone, con un giudizio inteso nel terzo significato, e porle dall'esercizio delle loro cariche o rimuoverle, come abbiamo appunto provato nel capitolo XV del I discorso [42]. Diversamente, se gli esperti potessero emettere un giudizio nel terzo senso, ogni singola comunità avrebbe tanti governanti supremi quante sono le persone destinate a giudicare – secondo il primo significato del termine giudizio – la capacità o l'incapacità di ogni uomo nei confronti degli ufficii dello Stato; ma ciò sarebbe dannoso e impossibile, se lo Stato deve mantenersi ed essere ben amministrato, così come noi ab-

40. Cfr. I discorso, cap. XIII, 1 (specialmente p. 175).
41. Cfr. I discorso, cap. XII, 5; XIII, 2 (pp. 170, 176).
42. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192).

biamo dimostrato nel capitolo XVII del I discorso e nel capitolo X di questo discorso [43].

15. – È dunque in virtù della sentenza o giudizio del legislatore o di chi governa per sua autorità (sentenza o giudizio intesi appunto nel terzo significato) che le persone destinate ad esser chiamate alle cariche ecclesiastiche possono essere approvate o riprovate, elette o allontanate dall'ufficio o carica maggiore o minore, e che può esser loro vietato l'esercizio di un ufficio oppure, se si rifiutano di esercitarlo per malizia, può anche esser loro imposto di esercitarlo. E ciò affinché qualcuno non incorra nel pericolo della dannazione eterna, per la loro perversità, come potrebbe accadere per la mancanza del battesimo o di un altro sacramento. Ma tutto ciò dev'essere però considerato valido solo nel caso delle comunità perfette dei credenti. Difatti, in un luogo ove il legislatore o chi governa per sua autorità si comportassero da infedeli – come accadeva in moltissime, anzi, in quasi tutte le comunità al tempo della Chiesa primitiva – l'autorità di approvare o riprovare le persone da assumere alle cariche ecclesiastiche, di procedere alle cariche che abbiamo già ricordato e di regolare l'esercizio di questi uffici, spetterebbe al sacerdote o vescovo, insieme alla parte più sana della moltitudine dei fedeli del luogo [44], oppure a lui soltanto, ove fosse l'unico credente, senza il consenso o conoscenza da parte del governante, affinché tale elezione e la nomina di prelati o curati potesse far divulgare la fede di Cristo e la dottrina della salvezza. Il che certamente non accadrebbe, ma sarebbe anzi impedito, se intervenissero l'autorità, l'interessamento e il comando di un legislatore o di un custode della legge infedele. Così agirono appunto gli Apostoli all'inizio della Chiesa di Cristo, e furono tenuti a farlo per precetto divino, e vi sarebbero tenuti anche i loro successori in caso di difetto del legislatore. Onde dice l'Apo-

43. Cfr. I discorso, cap. XVII (specialmente p. 225), e II discorso, X (specialmente p. 366).

44. A proposito del concetto di *pars sanior*, cfr. cap. VI, 12 (p. 321).

stolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX: «Se io predicherò il Vangelo, non ne ho gloria, perché me ne incombe la necessità. Guai a me se non predicassi il Vangelo!» [45]. Ma quando però il legislatore fedele e il guardiano della legge vogliono che queste cose sian fatte, io dico che gliene spetta l'autorità nel modo che abbiamo detto, per le prove e le ragioni che abbiamo dato, sia fondandoci sulla Sacra Scrittura che su dei ragionamenti umani probabili e necessari.

16. – Riguardo poi alla distribuzione di quei beni temporali che si chiamano di solito «benefici ecclesiastici», occorre sapere che è stato il legislatore umano o qualche altro individuo o collegio a destinare quei beni temporali per il sostentamento dei ministri evangelici e delle altre persone bisognose di cui abbiamo parlato nei capitoli XIV e XV di questa parte. Ora, se tali beni sono stati destinati a questo scopo per donazione o per istituzione del legislatore, affermo che il legislatore può lecitamente, secondo la legge divina, concedere anche l'autorità di distribuirli a chi e quando vuole, e che – a seconda dei casi, e se lo vorrà – potrà anche ritirare questo potere a colui o a coloro (ossia, a quella singola persona o a quel collegio) ai quali egli l'aveva concesso. Questa affermazione, e non mai l'opposta, può essere appunto provata dalla Sacra Scrittura, come noi abbiamo già mostrato nel capitolo XIV di questo discorso fondandoci sull'autorità di Ambrogio nella sua epistola *De tradendis basilicis* [46]. E non solo il legislatore umano può lecitamente e secondo la legge divina, revocare l'autorità di distribuire tali beni temporali a colui o a coloro ai quali l'aveva concessa, ma può anche venderli o alienarli diversamente per un motivo ragionevole che sia sopraggiunto, dato che si tratta di beni suoi e che sono legittimamente in suo potere; a meno che forse egli non abbia trasferito qualcosa o da sola, semplicemente, o con il suo dominio, in potere di un altro collegio o di un altro singolo individuo. A queste osservazioni si deve però

45. *1 Cor.*, IX, 16.
46. Cfr. cap. XIV, 22 (p. 440).

sempre aggiungere che in ogni caso il popolo dei fedeli, se ne è capace, è obbligato a provvedere al sostentamento dei ministri del Vangelo con un vitto e delle vesti decorose, delle quali quei ministri debbono accontentarsi, così come abbiamo mostrato nel capitolo XIV di questo discorso [47], fondandoci sulla *I Epistola a Timoteo*, capitolo ultimo [48]. Ma se però questi beni saranno stati destinati per delle opere pie, per donazione o legato di qualche persona o persone, io affermo che debbono esser conservati e distribuiti secondo l'intenzione del donatore o dell'uomo che li ha legati. Ma se poi i distributori di tali beni mostreranno di compiere qualche errore che esiga di essere corretto perché sia rispettata l'intenzione del donatore o di chi ha fatto il legato, un tale errore dev'essere corretto dal legislatore civile o da chi governa per sua autorità. Altrimenti, purché egli sappia e possa farlo, pecca certamente se non lo fa, poiché quella correzione non spetta né deve esser mai fatta da un collegio o da una singola persona, escluso però il caso che il donatore o chi ha fatto il legato non abbia attribuito a qualche persona o collegio privato anche l'autorità di procedere a quella correzione. Ma anche in questo caso un errore compiuto da quest'ultimo individuo o collegio, dovrebbe esser corretto, alla fine, dal legislatore. Tuttavia, una singola persona o un singolo collegio non potrebbero mai, per le ragioni già dette, costruire una basilica e nominarvi un ministro della legge evangelica, senza il permesso del legislatore.

17. – Voglio poi dimostrare che l'autorità dei re cattolici di Francia ci induce a non rigettare, ma anzi a sostenere, le nostre affermazioni relative alla nomina dei ministri ecclesiastici ed alla distribuzione dei beni temporali. Poiché questi re affermano di diritto (*de iure*) ciò che fino ad oggi hanno voluto di fatto (*de facto*) che venisse sempre osservato, ossia, che l'autorità di nominare degli individui alle cariche ecclesiastiche e di distribuire i beni temporali o benefici, spetta

47. Cfr. cap. IX, 4; XIV, 6 (pp. 346, 421).
48. Cfr. *1 Tim.*, VI, 8.

a loro soltanto, sì che i nominati non derivano la loro autorità da nessun altro collegio o individuo, qualunque ne sia la condizione. La legge divina non vieta infatti che il legislatore o il governante istituiscano questi uffici o distribuiscano tali beni, anzi nelle comunità perfette dei fedeli questa autorità, se è davvero legittima e non usurpata subdolamente dai singoli preti o dai collegi sacerdotali, è sempre derivata da una concessione del legislatore. Perciò nelle leggi degli imperatori romani era stabilito il modo e la forma con cui si debbono eleggere o nominare i vescovi, i curati e i diaconi, e come si debbono ordinare tutti gli altri ministri del tempio (ma sempre, naturalmente, solo nei riguardi di quelle nomine secondarie di cui abbiamo parlato nei paragrafi 11 e 12), e vi era anche stabilito e fissato il numero di questi ministri [49]. Poiché, come abbiamo mostrato nel capitolo VIII di questo discorso e nel capitolo XV del I discorso, tutte queste decisioni spettano al legislatore e al governante [50]. Così furono stabilite delle leggi che riguardavano il modo di regolare i beni ecclesiastici o benefici e quelle liti che nascono tra i preti o che essi muovono contro alle persone [51]; e i primi vescovi romani, uomini santi e consci della loro libertà, non si ribellarono affatto contro di esse, ma – come dovevano fare giustamente – furono e vollero essere sottomessi a quelle leggi; così come dimostreremo più ampiamente nel capitolo XXI di questo discorso, paragrafi 2-8 [52]. E mostreremo, poi, donde sia derivato un così gran cambiamento per cui oggi il collegio dei sacerdoti non solo pretende di essere esentato da queste leggi e dalle consuetudini dei governanti secolari, ma vuol essere addirittura legislatore nei confronti di questi governanti, o mantiene e difende ostinatamente queste posizioni.

18. – Non dobbiamo però passare sotto silenzio un'altra conseguenza di quanto abbiamo già detto; e, cioè, che il

49. Cfr. *Corpus iuris civilis, Codex Iustinianus*, I, III, 41; XII, XXVI.
50. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192); II discorso, cap. VIII (p. 342).
51. *Corpus iuris civilis, Codex Iustinianus*, I, II-IV.
52. Cfr. cap. XXI, 2-8 (pp. 524-31).

legislatore umano o chi governa per sua autorità può lecitamente, tanto secondo la legge umana che quella divina, imporre delle taglie e delle tasse sui beni temporali ecclesiastici, e soprattutto su quei proventi di quei beni immobili che chiamiamo benefici, e che sopravanzino a quanto è necessario per il mantenimento dei ministri dell'Evangelo; e il legislatore o governante può sempre farlo, purché si tratti di difendere la patria o riscattare coloro che son stati fatti prigionieri al servizio della fede, o per altre cause ragionevoli secondo la decisione dello stesso legislatore fedele. Chi infatti ha destinato con un suo legato o con una donazione certi beni immobili a degli scopi pii, ed ha incaricato di distribuirli una persona o un certo collegio di persone, non poteva certo trasferirli ad una singola persona o ad un collegio con un diritto d'immunità maggiore di quello di cui essi godevano quando erano in suo possesso. Ora questi beni, finché furono suoi, non erano per niente esenti dagli oneri pubblici, e di conseguenza non lo sono neppure dopo che sono stati trasferiti dal donatore in potere di altre persone.

19. – Questa concezione è sostenuta dallo stesso Ambrogio nella sua epistola *De tradendis basilicis*, quando dice: « Noi diamo a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio. Il tributo è di Cesare, non lo si neghi ». E ancora, nella stessa epistola: « Se egli », cioè, l'imperatore, « ci richiede il tributo, non glielo rifiutiamo. I campi della Chiesa pagano il tributo » [53]. Ma egli, se avesse creduto che il tributo non fosse dovuto legittimamente all'imperatore, l'avrebbe certamente rifiutato, così come gli ricusò il diritto di possedere i templi o l'autorità di nominarvi i sacerdoti, perché gli sembrava che favorisse gli Ariani, anche contro la volontà del popolo; ma di questo parleremo più ampiamente nei capitoli seguenti. Ed anche Ugo di san Vittore sostiene questa opinione nei riguardi della tassazione dei beni temporali della Chiesa, nel suo libro *De sacramentis*, ove scrive:

53. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, capp. 33 segg. (PL, XVI, 1060 segg.). E cfr. cap. IV, 11 (p. 279).

« Benché la Chiesa abbia in suo uso il frutto dei suoi possessi terrieri, non ha però il potere di esercitare la giustizia per mezzo di ecclesiastici o di giudici secolari. Tuttavia la Chiesa può avere dei ministri laici, per mezzo dei quali siano esercitati i diritti e i giudizi riguardanti il potere terreno che può essere esercitato secondo il tenore delle leggi e i doveri del diritto umano; ma debbono essere esercitati in un modo tale che la Chiesa riconosca di avere questo potere dal governante terreno, e comprenda di non poter sottrarre i suoi possessi dal potere regio, sì che, quando lo esigono la ragione e la necessità, il potere regio debba dar loro il suo patrocinio e questi stessi possessi debbano pagare il tributo al potere regio. Poiché infatti, come il potere regio non può mancare di dare il patrocinio che è tenuto a concedere anche a chiunque altro, così anche il possesso ottenuto dalle persone ecclesiastiche non può rifiutare legittimamente quel tributo che deve al potere regio in cambio del suo patrocinio » [54].

CAPITOLO XVIII. – *Sull'origine e lo stato originario della Chiesa cristiana, e donde il vescovo e la Chiesa romana abbiano assunto l'autorità di cui abbiamo parlato e un certo primato sopra tutti gli altri vescovi e chiese.*

1. – Ci resta ora da rivelare, secondo i nostri propositi, la fonte e l'origine donde certi vescovi o preti hanno cominciato ad attribuirsi sia la giurisdizione coattiva su tutte le nomine secondarie del clero, che abbiamo chiamate non essenziali, che il potere di distribuire tutti i beni ecclesiastici temporali; ed anche perché il Papa romano si attribuisca il più alto di tutti i poteri. E, proseguendo, dovremo poi discutere a chi spetti il giusto potere d'interpretare i sensi dubbi della Sacra Scrittura, e d'imporre queste interpretazioni ai fedeli e comandare ad essi che le credano e le osservino.

54. UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, lib. II, pars II, cap. 7 (PL, CLXXVI, 420 B, C).

Supponendo dunque anzitutto – sulla base di quanto abbiamo già stabilito nei capitoli XV e XII del I discorso e nei capitoli IV, V, VIII, IX e X di questo discorso – che non spetti a nessun vescovo, prete o altro ministro ecclesiastico in quanto tale, la giurisdizione coattiva su nessun uomo, in questo mondo; e supponendo poi quanto abbiamo già dimostrato sufficientemente nei capitoli XV, XVI e XVII di questo discorso, ossia, che nessun vescovo o prete è sottoposto per decreto immediato di Cristo a un altro prete o vescovo per nessuna cosa che riguardi quei poteri sacerdotali essenziali e non essenziali di cui abbiamo già parlato; e supponendo, infine, quanto abbiamo pure detto nel capitolo precedente riguardo alla distribuzione dei beni temporali ecclesiastici, dovrebbe ora apparirci abbastanza chiara la soluzione dei problemi proposti. Tuttavia, preferiamo procedere rispondendo a questi problemi uno per uno, per rendere la cosa più facile a chi è meno iniziato in queste materie.

2. – Accingendoci dunque a risolvere questi quesiti, occorre sapere nei loro riguardi, per prima cosa, quale sia l'origine dei poteri che abbiamo menzionati, e fin dove essi si siano sviluppati di fatto (*de facto*); quindi fin dove questi poteri, così sviluppati, siano stati o avrebbero potuto essere conformi al diritto umano e divino ed alla retta ragione, e fin dove invece siano stati in contrasto e difformi; sì che così possiamo sapere quali di questi poteri possano essere approvati ed accettati in quanto sono conformi e quali invece, perché difformi, debbano essere lecitamente disapprovati e respinti perché nocivi alla vita ed alla tranquillità dei fedeli. Per sapere quanto questi diritti si siano sviluppati in linea di diritto e di fatto, bisogna certo cercarne il principio nel Sacro Canone, mentre gli sviluppi conseguenti possiamo comprenderli dalla lettura delle storie approvate e specialmente dal *Codice* di Isidoro che abbiamo già citato; e, infine, possiamo mostrare anche certe altre cose che ci ha insegnato l'« esperienza, maestra delle discipline »[1].

1. Ricordo di una massima del diritto canonico. Cfr. *Corpus iuris*

3. – Per prima cosa, citeremo, iniziando appunto dalla Sacra Bibbia, come dalla fonte della verità che noi cerchiamo, quelle parole di Cristo nel capitolo XX di Giovanni, per mezzo delle quali Egli dette a tutti gli Apostoli l'autorità sacerdotale o il potere delle chiavi, o entrambe insieme, quando disse loro alitando su di essi: « Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi »[2]. E a queste parole aggiungeremo quel comandamento dello stesso Cristo, con cui ordinò a tutti gli Apostoli di predicare il Vangelo a tutto il mondo. Leggiamo infatti nell'ultimo capitolo di Matteo: « Andate dunque e ammaestrate tutte le genti », ecc.[3]. E a questi Apostoli Cristo aggiunse poi, con una sua diretta chiamata, anche Paolo, quale « vaso eletto » dello Spirito Santo, come risulta in modo sufficientemente chiaro dal capitolo IX degli *Atti*: « E Paolo, e insieme a lui gli altri Apostoli, eseguirono questo comando di Cristo », come risulta chiaro nei loro atti ed epistole, dapprima nella Giudea, ove annunziarono e predicarono il Vangelo ossia la fede cristiana alla quale convertirono molti uomini; e, quindi, in conseguenza della rivelazione divina e del loro stesso accordo, alcuni di essi restarono in Giudea, mentre altri si recarono separatamente presso i diversi popoli e le diverse province. Qui ognuno di loro, predicando il Vangelo con fede e costanza, convertì le persone dell'uno e dell'altro sesso quante più ne poté e quanto piacque a Dio, com'è detto nei loro scritti e nelle narrazioni approvate delle loro gesta; ma tra di essi, due si segnalarono in modo particolare, per la proficuità della loro predicazione, e cioè, san Pietro e san Paolo. E questo Paolo, benché non appartenesse ai Dodici, fu pure chiamato e inviato da Dio, in modo non meno diretto ed immediato di quanto lo fosse stato ciascuno dei dodici Apostoli, come risulta evidente dagli *Atti*, capitolo IX; ed anche noi abbiamo mostrato in modo sufficiente nel

canonici, Sext., libro I, tit. 6, cap. 6, ed anche la Bolla di GIOVANNI XXII, « *Ad conditorem canonum* » (*Corpus iuris canonici, Extrav. Ioan. XXII*, tit. 14, cap. 3).

2. *Ioan.*, XX, 22-23.

3. *Matth.*, XXVIII, 19.

capitolo XVI di questo discorso, servendoci dell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, e delle esposizioni dei Santi [4].

4. – Ora, proprio da questi Apostoli Pietro e Paolo è derivato in massima parte il rito della Chiesa cristiana; sebbene, secondo il Canone, questo rito sia certo derivato in modo più manifesto da Paolo, almeno per quanto concerne i Gentili. Poiché Paolo fu il primo e il principale Apostolo inviato ai Gentili, ossia agli incirconcisi, così come Pietro fu il primo e principale Apostolo per i circoncisi, secondo quanto ci risulta chiaramente dall'*Epistola ai Galati*, capitolo II, dall'*Epistola ai Romani*, capitolo XI, e dalle relative glosse dei Santi, ed anche da molti altri passi della Sacra Scrittura [5].

5. – Ora, questi due Apostoli, imitando Cristo loro maestro, vissero insieme a tutti gli altri Apostoli, sotto la giurisdizione dei governanti secolari e insegnarono agli altri a vivere così, come abbiamo chiaramente dimostrato nei capitoli IV e V di questo discorso. E nello stesso modo vissero anche i loro successori, vescovi o preti, insieme con i diaconi e tutti gli altri ministri del Vangelo, fino ai tempi di Costantino I, imperatore dei Romani, come appunto risulta dal *Codice* di Isidoro; cosicché nessun vescovo, per tutto quel tempo, esercitò mai un potere coercitivo sugli altri vescovi. È vero però [6] che i vescovi di altre province – siccome, quando avevano dei dubbi relativi sia alla Sacra Scrittura che al rituale ecclesiastico, non osavano riunirsi in pubblico per discutere di questi problemi – usavano consultare il vescovo e la Chiesa dei fedeli di Roma, forse perché là si trovava la congregazione di fedeli più numerosa e più colta, giacché allora vi venivano intensamente coltivate tutte le scienze; e così i vescovi e i preti di Roma erano i più colti, e la loro

4. Cfr. cap. XVI, 2 segg. (pp. 456).
5. Cfr. cap. XVI, 2 segg. e spec. 15 (pp. 456, 470).
6. Il testo che va da « È vero » alla fine del § 6 fu citato letteralmente da Giovanni Rokycana davanti al Concilio di Basilea, il 10 marzo del 1433, nella sua risposta a Giovanni Stojkovic da Ragusa (cfr. R. Scholz, *ed. cit.*, p. 378).

Chiesa aveva un numero di persone di tal genere maggiore di quello delle altre Chiese. Inoltre, anche i fedeli romani erano più devoti, sia perché san Pietro, il più anziano degli Apostoli e, insieme, il più perfetto ed il più degno di reverenza per i suoi meriti, fu, secondo la tradizione, il vescovo di Roma (e così pure san Paolo, a proposito del quale ci restano maggiori notizie, come abbiamo visto nel capitolo XVI di questo discorso [7]), sia per la preminenza della città di Roma e la sua fama superiore a quella di tutte le altre province del mondo. Perciò i fedeli delle altre province, mancando di uomini adatti a governare le loro Chiese, chiedevano al vescovo ed alla Chiesa romana degli uomini da elevare ai loro episcopati, proprio perché la Chiesa di Roma, come abbiamo già detto, abbondava di tali persone più che le altre. E quando veniva così richiesto il consiglio e l'aiuto della Chiesa e dei vescovi romani, sia per quanto concerneva le materie di fede che il rituale ecclesiastico o le nomine dei vescovi, costoro porgevano il loro aiuto in modo caritatevole e fraterno a quei fedeli che ne avevano bisogno e lo sollecitavano; e mandavano loro dei vescovi, anche se incontravano molta difficoltà per trovare delle persone disposte ad accettare la carica; e inoltre comunicavano amichevolmente alle altre province quelle disposizioni che avevano dato nei riguardi del rituale ecclesiastico; e talvolta, quando udivano che erano sorte tra i fedeli delle altre province delle lotte e degli scismi, inviavano loro le proprie caritatevoli ammonizioni.

6. – Questa assistenza e questo consiglio furono quindi accettati con gratitudine dalle Chiese delle altre province, come risulta chiaramente da alcune storie, e dalle frasi del *Codice* [8], dall'età di papa Clemente (che si dice sia stato il primo successore di Pietro o di Paolo o di entrambi [9]), fino

7. Cfr. cap. XVI, 14-19 (pp. 468-74).
8. Cfr. Pseudo-Isidoro, *Decretales* cit., pp. 30 segg.
9. Papa Clemente fu tra i primi successori di Pietro, il quarto secondo Ireneo (*Adv. haer.*, III, 3) e il terzo secondo Eusebio (*Historia ecclesiae*,

ai tempi di Costantino. In questo stesso modo, o in un modo simile, anche il popolo romano ricevé dai Greci, di sua spontanea volontà e senza costrizione, certe leggi che furono dette le Leggi delle Dodici Tavole e che furono l'origine di tutte le altre leggi del popolo romano [10]. E tuttavia è certo che il popolo romano non venne sottomesso, per questo, alla giurisdizione o autorità dei Greci. Allo stesso modo, come l'autore di questo libro ha visto con i suoi occhi, udito e saputo, che gli scolari dell'Università di Orleans chiesero e supplicarono, con delegazioni e lettere, l'Università di Parigi — che è l'istituzione più famosa e venerata — affinché permettesse loro di adottare le sue regole, previlegi e statuti [11], senza che per questo l'Università di Orleans fosse però soggetta, prima o poi, a qualche potere o giurisdizione dell'Università di Parigi.

7. – Da quella superiorità che si era formata – si può dire – per consuetudine e per lo spontaneo consenso delle altre Chiese, i vescovi romani, che si susseguirono fino al tempo di Costantino, giunsero ad assumere, con un continuo progresso, una certa autorità di promulgare decreti e disposizioni per tutta la Chiesa, nelle cose pertinenti al rituale ecclesiastico ed agli atti dei preti, e di ordinarne l'osservanza sempre più stretta. Ma diremo più tardi se i vescovi romani potevano farlo con la loro sola autorità o se era invece necessario il consenso degli altri.

III, 29); Origene (*De principiis*, II, 3-8) lo identificò con il Clemente di cui Paolo parla in *Phil.*, IV, 3, mentre altri avanzarono l'ipotesi che fosse il console Flavio Clemente, cugino di Domiziano, decapitato nel 95 o 96.

10. Affermazione contenuta nel *Decretum Gratiani*. Cfr. *Corpus iuris canonici*, *Decretum Gratiani*, pars I, dist. 7, can. I.

11. Questo appello degli studenti orleanesi cadde probabilmente nel 1312 quando Marsilio era rettore dell'Università di Parigi. L'Università di Orleans, fondata nel 1306 da Clemente V, fu ristabilita in quell'anno da Filippo il Bello (cfr. H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885, pp. 260 segg.); M. FOURNIER, *Statuts et privileges des universités françaises*, Paris, 1890-94, vol. I, fasc. I, p. 37) pubblica il « previlegio » di Filippo nel quale sono da notare le seguenti parole: « *Sic profecto tradit antiquitas Romanos a Grecis pro sui eruditione ius scriptum et mores ab initio recepisse* ».

Come narra poi Isidoro nel suo *Codice*, capitolo «Sulla Chiesa primitiva nel concilio di Nicea»[12], e come è scritto anche nell'*Editto* del Signore e Imperatore Costantino[13], che è contenuto nello stesso *Codice*, il suddetto Costantino fu appunto il primo imperatore che «abbracciò apertamente» la «fede» di Cristo, per intercessione di san Silvestro che era allora il Papa di Roma, e che esentò il sacerdozio dalla giurisdizione coattiva dei governanti secolari; e sembra che similmente, sempre con l'*Editto* già ricordato, concedesse alla Chiesa romana ed al suo vescovo quell'autorità e potere su tutti gli altri vescovi e tutte le altre Chiese, che essi ora affermano di aver ricevuto da un'altra fonte, come abbiamo detto nel capitolo XIX del I discorso, paragrafi 8 e 9; e, insieme a questi poteri, egli avrebbe dato alla Chiesa romana ed ai suoi vescovi anche la giurisdizione coattiva sopra i campi, poderi e possessi degli altri vescovi e Chiese, e così pure il dominio secolare su certe province, come risulta chiaramente dalla lettura del suddetto *Editto*. E risulta, inoltre, sempre dalla medesima fonte, che Costantino fu il primo imperatore romano che permise ai cristiani di riunirsi pubblicamente e di costruire templi e chiese; e che, sempre per suo comando, venne tenuto il primo concilio di Nicea[14].

Questo concilio, e gli altri eventi accaduti nello svolgimento della Chiesa dal tempo degli Apostoli fino ai nostri tempi, saranno discussi al loro posto proprio, e quanto converrà per il nostro assunto. E narreremo la storia di questi eventi, accettando quelle narrazioni che sono conformi alla legge divina ed alla giusta ragione, e respingendo quelle che non sono invece consistenti; e daremo una chiara esposizione di come tali cose avrebbero dovuto esser fatte perché fossero conformi al Sacro Canone[15].

12. Pseudo-Isidoro, *Decretales. Ep. Melchiadis II, De primitiva ecclesia et synodo Nicaena*, capp. 10-11 (ed. cit.), p. 248.
13. Ivi, pp. 249 segg. E cfr. I discorso, cap. XIX, 8, 9 (pp. 509, 510).
14. Pseudo-Isidoro, *Decretales* cit., p. 248.
15. Cfr. cap. XXII, 16 (pp. 556-58).

8. – Pertanto, dopo aver così esposta una breve narrazione dello sviluppo di quanto è materia del nostro esame, considerato dalla sua origine, ci accingiamo ora ad entrare in modo più ampio nella discussione definitiva, stabilendo, insieme all'Apostolo, questo assunto indubitabile; e, cioè, che la fede cattolica è una sola e non più di una, onde è scritto nel capitolo IV dell'*Epistola agli Efesini*: « Un solo Signore, una sola fede »[16]. E tutti i fedeli debbono credere e professare questa fede in unità, con lo stesso intendimento, come mostra poco oltre l'Apostolo, nello stesso libro e capitolo: « Fino a tanto che ci riuniamo tutti nell'unità della fede e nella cognizione del Figlio di Dio »[17]. Da questi princìpi dedurremo poi per necessità[18] che è bene, prima di tutto, determinare i significati e le sentenze dubbie della legge divina e specie di quella evangelica, e tutte le contese o controversie che sorsero tra i suoi dottori[19], come quelle che leggiamo essere accadute per l'ignoranza, la malizia di alcuni uomini, o per entrambe le cause, secondo quanto era previsto dalla profezia di Cristo e dell'Apostolo. E mostreremo come ne consegua per necessità che questa definizione spetta unicamente al suo concilio generale di tutti i fedeli o di coloro che siano stati autorizzati dall'autorità di tutti i fedeli[20].

Dimostrerò, quindi, secondo la legge divina e la giusta ragione, che la convocazione del concilio generale, e la sua riunione imposta, ove sia necessario, dal potere coattivo, compete solo all'autorità di quel legislatore fedele civile che non ha nessun superiore (*superiore carens*)[21], e non ad una persona o collegio singolo, indipendentemente dal quale sia

16. *Ephes.*, IV, 5.
17. Ivi, IV, 16.
18. Cfr. capp. XX-XXIII (pp. 513-62).
19. Cfr. cap. XX, 1 (p. 513).
20. Cfr. cap. XX, 2-fine (pp. 514-22).
21. Con le parole « *supremus legislator fidelis superiore carens* », Marsilio intende quasi sicuramente l'universale autorità del Sacro Romano Impero, e cfr. cap. XXX, 8 (p. 725) che è costituita secondo la sua dottrina della *universitas civium* dell'impero. Ma a questo proposito, cfr. anche le osservazioni di A. GEWIRTH. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 130-131.

la loro dignità o condizione, sempre che tale autorità non sia stata loro attribuita dal predetto legislatore [22].

Dimostrerò poi ancora in modo certo che non può essere mai emanata nessuna ordinanza concernente il rito ecclesiastico e gli atti umani e la cui osservanza sia obbligatoria per tutti gli uomini sotto la minaccia di una pena nella vita presente o in quella futura, senza che sia stabilita dal concilio generale o dal supremo legislatore fedele, direttamente o per un'autorità concessa precedentemente da essi [23]. E con questo verrà pure dimostrato che nessun governante, provincia o comunità può esser posto sotto interdetto o scomunicato da un sacerdote o da un vescovo, chiunque egli sia, se non nel modo stabilito dalla legge divina [24] o dal suddetto concilio generale [25].

Dimostreremo poi ancora in modo evidente, che nessun vescovo, e nessun altro individuo o gruppo particolare, ha l'autorità di nominare delle persone nelle varie cariche ecclesiastiche di questo mondo, o di distribuirle o conferire in proprio vantaggio, quei beni ecclesiastici temporali che sono chiamati « benefici »; ma che questa autorità spetta solo al fondatore o donatore di tali beni, oppure al legislatore fedele universale, o alla persona o alle persone cui è stato attribuito tale potere dal suddetto donatore o legislatore, e nel modo e nella forma stabiliti con cui è stato concesso [26]. E quindi mostreremo che è bene istituire un vescovo ed una chiesa come capo delle altre, e quali sono le qualità che debbono avere questo vescovo e questa Chiesa, e da quale autorità debbano essere nominati; ed anche che questo vescovo e la sua Chiesa deve estendere a tutti gli altri quelle disposizioni relative al rituale ecclesiastico e agli atti umani, che

22. Cfr. cap. XXI, 1-3 (pp. 523-25).
23. Cfr. cap. XXI, 4-8 (pp. 526-31).
24. Le parole « legge divina o » (*lex divina aut*) mancano in numerosi manoscritti e nell'*editio princeps*, probabilmente perché l'ammissione che la legge divina dia delle disposizioni coercitive è in evidente contrasto con l'interpretazione marsiliana del potere di quella legge (cfr. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 310, n. 3).
25. Cfr. cap. XXI, 9 (p. 532).
26. Cfr. cap. XXI, 11-fine (pp. 534-41).

siano stati promulgati (o che sembra debbano essere stati promulgati) dal concilio generale per la comune utilità e la pace dei fedeli [27]. E finalmente ne trarremo come conseguenza necessaria, che le decisioni nei riguardi della Sacra Scrittura, la fede cattolica e il rituale ecclesiastico, così come gli altri decreti del concilio generale, possono esser mutate, aumentate, ristrette, sospese o revocate totalmente solo in virtù dell'autorità del concilio generale e non da qualche altro individuo o collegio particolare [28].

Per mezzo di queste dimostrazioni ogni persona sarà quindi in grado di sapere che né il vescovo romano o la sua Chiesa, né alcun altro vescovo o Chiesa in quanto tali, possiede alcuno di quei poteri che abbiamo menzionati nei riguardi degli altri vescovi o Chiese per diritto umano o divino, salvo che tale potere non gli sia stato concesso dal concilio generale, o assolutamente o solo per un certo periodo di tempo. E di conseguenza risulterà chiaro che quando il vescovo romano, o qualsiasi altro vescovo, si attribuisce la pienezza di potere sopra ogni altro governante, comunità o singola persona, tale pretesa è indebita e ingiusta, ed è fuori ed anzi contro l'intenzione della Sacra Scrittura e delle umane dimostrazioni [29]; e che tale attribuzione da parte del vescovo romano o di qualsiasi altro vescovo dev'essere assolutamente impedita dal legislatore umano o dagli uomini che governano per sua autorità, ammonendoli e anche, se è necessario, per mezzo del potere coercitivo.

Capitolo XIX. – *Su certe considerazioni preliminari necessarie per determinare la suddetta autorità o primato; e quali sono le affermazioni o scritture alle quali occorre credere e che dobbiamo conoscere vere per la salvezza eterna.*

1. – Ma prima di procedere alla dimostrazione delle proposizioni, dobbiamo notare una cosa utilissima, anzi neces-

27. Cfr. cap. XXII (pp. 541-62).
28. Cfr. cap. XXI, 10 (p. 534).
29. Cfr. cap. XXIII (specialmente pp. 562-63).

saria per la certezza di tutte le affermazioni delle quali stiamo per parlare. E la considerazione è la seguente: che non siamo tenuti a credere e a riconoscere per irrevocabilmente vera nessuna scrittura all'infuori di quelle che son chiamate canoniche, o le loro necessarie conseguenze, o quelle interpretazioni o definizioni di significati dubbi della Sacra Scrittura che sono state fatte dal concilio generale dei cristiani fedeli o cattolici, soprattutto nei casi in cui l'errore porterebbe alla dannazione eterna, com'è appunto quello degli articoli di fede cristiana.

2. – Che si debba credere fermamente nelle Sacre Scritture e riconoscerle per vere, è cosa di per sé evidente per tutti i cristiani; ma poiché è cosa che non potrebbe essere provata in nessun altro modo se non in base alle testimonianze di queste stesse Scritture, ho omesso questa prova per brevità. Che, inoltre, si debba credere fermamente anche a quelle interpretazioni della Sacra Scrittura di cui abbiamo parlato, appare sufficientemente evidente; perché è chiaro che dobbiamo piamente credere che queste interpretazioni ci sono state rivelate dallo stesso Spirito che ci ha rivelato le Sacre Scritture. Il che può esser del resto provato sia per mezzo della Sacra Scrittura che di una deduzione infallibile fondata su di essa. Per mezzo della Sacra Scrittura noi possiamo infatti provarlo mediante le parole della Verità contenute in Matteo, capitolo XXVIII: « Ed io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del tempo »[1]; onde il commento di Raba-

1. *Matth.*, XXVIII, 20. Secondo la tradizione dominante nel pensiero politico medioevale, questo passo della Sacra Scrittura veniva interpretato come un argomento fondamentale a favore dell'infallibilità papale, perché s'intendeva che la promessa di assistenza eterna da parte del Cristo si riferisse appunto alle decisioni e deliberazioni di san Pietro e dei suoi successori. (Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quodlib.*, IX, qu. 7, a. 16; *In Sent.*, lib. IV, dist. 20, qu. 1, a. 3, quaestiunc. 1; *Contra Gentiles*, IV, 76; ALESSANDRO DI SAN ELPIDIO, *Tractatus de ecclesiastica potestate*, III, 10; GUIDO TERRENI, *Quaestio de Magisterio infallibili Romani pontificis* [ed. P. M. Xiberta, Monastery, 1926]; AGOSTINO TRIONFO, *Summa de ecclesiastica potestate*, qu. 6, a. 1). Marsilio intende invece che il « voi » della frase scritturale si riferisca alla *universitas fidelium* o al concilio generale eletto da essa, o, almeno, alla sua parte preponderante; e così oppone alla dottrina « monarchica » dei suoi predecessori, una concezione comunitaria della Chiesa. GUGLIELMO, D'OCKHAM *Dialogus de potestate papae*, pars III, tr. I, lib. III:

no: « Con ciò s'intende che sino alla fine dei secoli non mancheranno in questo mondo degli uomini che saranno degni d'ospitare e di possedere Dio »[2], e cioè nei quali è sempre presente lo Spirito Santo per la conservazione della fede. E Gerolamo scrive: « Cristo promette che sarà con i suoi discepoli sino alla consumazione del tempo, e mostra che essi vivranno sempre, e che Egli non si allontanerà mai dai credenti »[3]. E la stessa cosa è provata chiaramente dagli *Atti*, capitolo XV, ove, dopo aver risolto delle incertezze sorte nei riguardi di certe disposizioni, l'assemblea dei fedeli e degli Apostoli dice: « È parso bene allo Spirito Santo ed a noi... »[4]; poiché essi asserivano, e l'asserisce anche la Sacra Scrittura, che la loro decisione nei riguardi di quistioni di fede era stata compiuta dallo Spirito Santo. Siccome dunque l'assemblea dei fedeli, ossia il concilio generale, rappresenta veramente, per successione, l'assemblea degli Apostoli, degli anziani e di tutti gli altri fedeli di quel tempo, è verisimile, anzi è certo, che nel determinare i significati della Sacra Scrittura e specie quelli in cui l'errore implicherebbe il pericolo di dannazione eterna, la virtù dello Spirito Santo che dirige ed ispira, è sempre presente nelle deliberazioni del Concilio universale.

3. – Ma questo può esser anche dimostrato per mezzo di una deduzione infallibile che trae la sua forza della Sacra Scrittura; poiché Cristo avrebbe dato invano la legge della salvezza eterna, se Egli non ne chiarisse ai fedeli il significato

In quo pertractantur quibus scripturis de necessitate salutis credere tenemur, dedicherà un intero libro della sua maggiore opera politica per criticare questa posizione conciliarista marsiliana, opponendovi il principio che la promessa del Cristo sarebbe perfettamente adempiuta anche se un solo cristiano restasse nella verità. (Per il concetto d'infallibilità pontificia, cfr. P. VIOLLET, *L'Infallibilité du pape et le syllabus* [Paris, 1904]; E. DUBLANCHY, *Infallibilité du pape*, in DThC, VII, 1638 segg. Per la relazione tra la dottrina marsiliana e quella occamista, cfr. soprattutto E. EMERTON, *The Defensor pacis of Marsilio of Padua*, Cambridge, Mass., 1920; V. MARTIN, *Les Idées repadues par Marsile de Padoue et Occam touchant l'église*, in « Revue de sciences religieuses », XVII [1937], pp. 261-89; G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue et Guillame d'Ockham*, in « Revue de sciences religieuses », XVII [1937], pp. 168-85).

2. *Catena Aurea* cit., XI, 334.

3. Ivi.

4. *Acta*, XV, 28.

vero, la cui credenza è necessaria per la loro salvezza, ma permettesse invece che la maggioranza dei fedeli fosse in errore. Ché, anzi, una tale legge non solo sarebbe inutile per la salvezza eterna, ma sembrerebbe data per la dannazione eterna degli uomini. Bisogna perciò credere piamente che le definizioni dei concili generali sui significati dubbi della Sacra Scrittura traggano il fondamento della loro verità dallo Spirito Santo, l'autorità coercitiva per la loro osservanza e conoscenza dal legislatore umano (come mostreremo più oltre), e la loro promulgazione e l'insegnamento per mezzo dei sacerdoti e i ministri del Vangelo, e specialmente di colui che sia stato eletto particolarmente a questo scopo da quel legislatore umano fedele che non è sottoposto a nessuna autorità superiore, oppure dal concilio generale.

4. – Ma è chiaro, invece, che nessuno è tenuto a credere e a professare come vere quelle scritture che sono state rivelate e prodotte dallo spirito umano. Poiché nessuno è tenuto a credere fermamente e a professare come assolutamente vera nessuna scrittura che possa affermare il falso, come può accadere appunto per quelle scritture che nascono dall'invenzione umana di una singola persona o di un collegio parziale. Infatti queste scritture, come c'insegna l'esperienza ed è detto nel *Salmo* 115, possono sempre allontanarsi dalla verità: « Io dissi, nell'atto di partire: ogni uomo è mendace »[5]. Ma la possibilità di questa falsità non può darsi nelle scritture canoniche, perché non sono dovute all'invenzione umana, ma all'ispirazione immediata di Dio, il quale non può ingannarsi né vuole ingannare.

5. – Questa considerazione che abbiamo espresso intorno alla diversità tra le scritture umane e quelle divine è, del resto, confermata apertamente da Agostino nella *Epistola XIII a Gerolamo*, ove dice: « Io lo confesso alla tua carità: ho appreso a tributare onore e riverenza solo a quei libri delle scritture che sono già chiamati canonici, sì da

5. *Ps.*, CXVI, 11.

credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia mai errato nello scriverli. E se mi si presenterà in quelle scritture qualcosa che sembri contrario alla verità, non dubiterò o che sia erroneo il codice, oppure che l'interprete non abbia seguìto quel che è stato detto, oppure che io non abbia affatto compreso. Leggo invece gli altri in modo che per quanto essi siano superiori per santità e dottrina, io non considero vere le loro opinioni, solo per il fatto che essi hanno pensato così, ma solo perché sono riusciti a persuadermi, o mediante gli autori canonici o con un ragionamento probabile che quanto hanno scritto non è fuori della verità» [6]. E lo stesso egli ripete, ammonendo nel prologo al III *De Trinitate*, allorché dice: «Non prestare ossequio alle mie parole come se fossero scritture canoniche; ma in quelle», cioè nelle canoniche, «anche quando ti accada di trovare qualcosa che tu non credi, credilo immediatamente. Ma nelle mie parole non accettare fermamente quello che per te non è certo, se non ne hai compreso la certezza» [7]. Lo stesso disse anche nella lettera a Fortunanziano [8], e in molti altri libri, di cui ho omesso l'enumerazione per brevità. Ma sembra che anche Gerolamo pensasse la stessa cosa quando disse nell'*Expositio Catholicae Fidei*: «Accettiamo il Nuovo e l'Antico Testamento nel novero di quei libri che ci ha tramandato l'autorità della santa Chiesa cattolica» [9].

6. – Sant'Agostino considerò dunque scritture canoniche solo quelle che sono contenute nel volume della Bibbia e non i decretali o decreti del pontefice romano e del collegio dei suoi chierici, che vengono chiamati cardinali; e neppure nessun'altro statuto umano, che tratti di atti o contese umane e sia stato trovato dallo spirito umano. Il canone è infatti

6. AGOSTINO, *Epistole*, LXXXII, in *Corpus scriptorum ecclesiastici latinorum*, vol. XXXIV, Vienna, 1895, pars 2, p. 354 = PL, XXII, 937, tra le epistole di GEROLAMO, *Epistola* CXVI, c. 8.

7. AGOSTINO, *De Trinitate*, III, Prem. (PL, XLII, 869, c. 2).

8. AGOSTINO, *Acta contra Fortunatum Manicheum* (PL, XLII, 111 segg.).

9. PSEUDO-GEROLAMO, *Symboli Explanatio ad Damasum* (in *Opera* [Paris, 1706], V, 124).

regola e misura, ed è misura in quanto è certo; cosa, questa, che, come abbiamo indotto dalle parole di Agostino, è propria soltanto della Scrittura divina e di nessun'altra. Ecco perché lo stesso Agostino distinse i propri scritti da quelli canonici; e nemmeno lui, che ebbe tanta santità, autorità e scienza, ebbe la presunzione di chiamare canonici i propri insegnamenti. Un simile atto sarebbe stato empio e, in certo modo, un sacrilegio, poiché nella tradizione umana, scritta od orale, può sempre accadere l'errore e la falsità, che non può invece mai verificarsi nel canone secondo verità o in una interpretazione come quella che noi abbiamo detto esser stata fatta dal concilio generale.

7. – Per questo anche nel Terzo Concilio di Cartagine fu stabilito, con molta ragione, che nessun'altra scrittura possa andare sotto il nome di scrittura canonica. Onde leggiamo nelle decisioni dello stesso concilio questa frase che è contenuta nel codice isidoriano: « Si stabilì parimenti che non si leggesse niente nella chiesa sotto il nome di scritture divine al di fuori delle scritture canoniche. Sono pertanto scritture canoniche il Genesi... »[10] e quindi tutte le altre appartenenti alla Bibbia che vengono enumerate.

8. – Né vi contrasta quanto Agostino dice contro i Manichei, polemizzando contro la loro epistola detta del Fondamento: « Io non crederei al Vangelo se non mi ci costringesse l'autorità della Chiesa »[11], ove sembra anteporre un'autorità umana all'autorità della Sacra Scrittura; « poiché la causa dell'inerenza di un attributo a un soggetto inerisce sempre anch'essa nel soggetto più fermamente dello stesso attributo »[12].

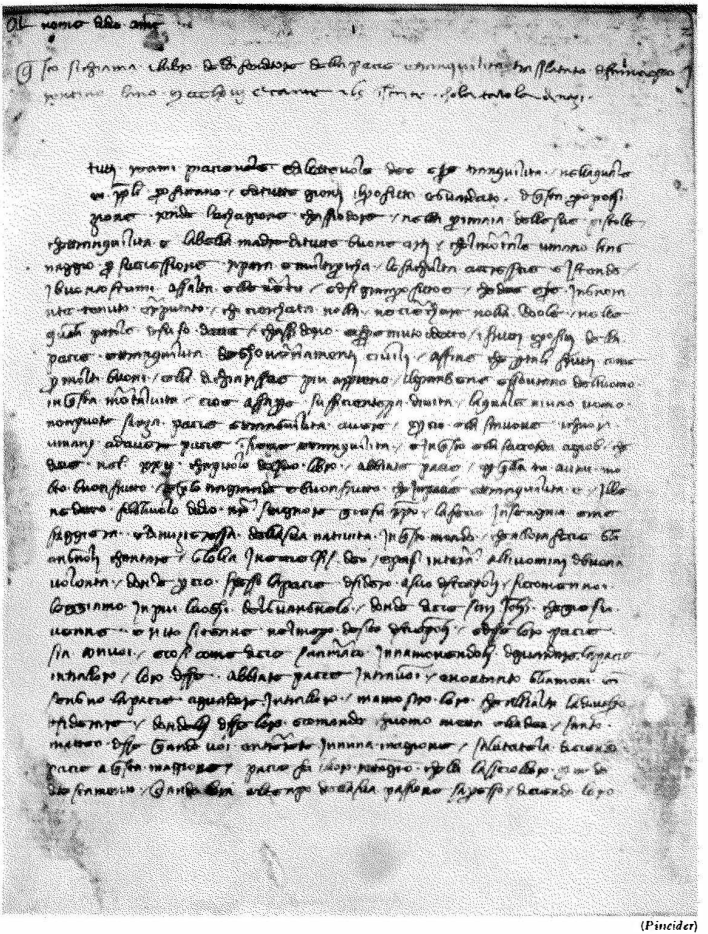
10. PSEUDO-ISIDORO, *Concil. Carthag.*, libro III, can. 47 (*Decretales* cit., pp. 297-301).

11. AGOSTINO, *Contra epistolam Manicheorum quam vocant Fundamenti*, V, (PL, XLII, 176). La frase venne citata nella protesta del Capitolo generale dell'ordine dei Frati Minori riunito a Perugia, contro Giovanni XXII *Qui nonnunquam*, 15 luglio 1322.

12. ARISTOTELE, *Posterior. Analyt.*, I, 2, 72*a*, 28.

Noi diciamo pertanto che altro è credere che un discorso o una scrittura è stata tramandata o composta da qualcuno, ed altro credere che essa sia vera, utile o nociva, da osservare o da respingere. Ognuno, infatti, può ricevere dalla testimonianza umana una di queste due credenze senza l'altra o, talvolta, addirittura entrambe; così crederà che una scrittura presente è una legge civile fondandosi sulla comune testimonianza dei cittadini, ma può apprendere che è vera e che la si deve osservare e non trasgredirla per mezzo di qualche segno sensibile, come la pena che vede infliggere ai suoi trasgressori, oppure per mezzo del suo retto raziocinio, senza bisogno di persuasione o di parole umane. E, viceversa, vedendo che un uomo sta facendo un libro o una casa o qualche altra cosa, crederà da sé, senza alcun bisogno di testimonianze umane, che da costui vengono fatte una casa o un libro. Però se in quel libro siano contenute cose vere o false, utili o nocive, che debbano essere seguite o evitate, lo può credere solo sulla testimonianza di altri uomini, e specialmente di uomini degni di fede. Non solo; ma talvolta qualcuno può accettare entrambe queste credenze in virtù della testimonianza umana; e così anche chi non abbia mai visto Ippocrate crederà che questo sia il libro e la dottrina d'Ippocrate, fondandosi sulla testimonianza umana. Ma se le cose contenute o scritte in quel libro siano poi vere o false, da osservare o da rifiutare per chi voglia mantenersi in salute ed allontanare la malattia, lo potrà sapere solo ricorrendo alla testimonianza degli esperti in materia.

9. – Nello stesso modo, o in modo quasi simile, si può sapere fondandosi sulla comune testimonianza dei fedeli, ossia sulla Chiesa cattolica, che una certa scrittura contenuta nella Bibbia dev'essere considerata tradizione divina, cioè legge formulata e promulgata dal Cristo, anche se non si è mai veduto né ascoltato il Cristo, e non lo si è neppure percepito con qualche altro senso esteriore. E che tale scrittura sia vera, ossia, da osservare, lo si crederà per fede o per mezzo di qualche segno sensibile, come un miracolo, e senza bisogno di alcuna testimonianza; come fece appunto Paolo



(Pineider)

La prima carta del *Defensor Pacis* nella traduzione italiana inedita del XV secolo
(Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, cod. *Pluteo* 44, 26)

che credette fosse di Cristo quella legge che prima perseguitava, solo sulla testimonianza di coloro che la predicavano e che egli perseguitava; ma non credeva però che essa contenesse la verità. Però in séguito egli credette che fosse vera, prima di tutto per un miracolo sensibile, e per la fede che gliene venne. Similmente, entrambe queste credenze furono talvolta accettate dalla sola testimonianza umana; e così molti che né videro il Cristo, né lo conobbero con il senso esteriore, né percepirono mai un miracolo o un suo segno sensibile, credettero e credono che questa scrittura sia la legge tramandata e data dal Cristo, e che quanto vi è contenuto sia vero e lo si debba osservare per ottenere la nostra salvezza eterna e fuggire la miseria eterna.

10. – Quel che dice sant'Agostino: « Non crederei all'Evangelo », ecc., può aver dunque, secondo quanto abbiamo detto, un duplice significato: l'uno che egli credette che quella scrittura fosse il Vangelo, ossia la testimonianza di Cristo, fondandosi sulla testimonianza della Chiesa cattolica o universale, benché però avesse creduto principalmente che l'Evangelo contenesse la verità forse per un miracolo o per una rivelazione, o per quella fede per cui credette che Cristo fosse vero Dio e che quindi tutto il suo insegnamento fosse vero e da osservare. Ma quelle parole di Agostino possono anche avere un altro significato, e, cioè, che egli ha accettato e creduto entrambe le cose per la testimonianza della Chiesa cattolica; benché, però, il primo significato della frase sembri più concordante con l'affermazione dell'Apostolo nel capitolo I dell'*Epistola ai Galati*. Poiché le parole di Cristo o di Dio non sono vere casualmente, e, cioè, in quanto sono attestate dalla Chiesa cattolica con vera testimonianza, ma è invece la testimonianza della Chiesa cattolica che è vera causalmente quando dice che sono vere le parole di Cristo, proprio per la verità di quelle stesse parole [13]. Onde dice l'Apostolo nel passo citato: « Ma quand'anche noi, o un

13. Cfr. DANTE, *Monarchia*, III, cap. 3.

angelo del cielo vi evangelizzi oltre quello che vi abbiamo già evangelizzato, sia anatema »[14].

Dobbiamo quindi intendere, in modo consimile, che se anche tutta la Chiesa avesse predicato qualcosa di diverso, ossia di contrario al Vangelo, ciò non sarebbe stato affatto vero. E la ragione è che egli sapeva che quel Vangelo era il detto o la rivelazione di Cristo nel quale non poteva esservi falsità; benché per necessità di conseguenza e *a posteriori* ne segua che, poiché la Chiesa cattolica dice che questa frase: « Dio è trino nelle sue persone » è vera, essa è vera proprio per questo (e lo stesso vale per ogni altro detto o precetto che la Chiesa afferma si debba osservare), perché dobbiamo piamente ritenere che le parole della Chiesa cattolica o universale, in tutto quello che concerne la fede, sono state rivelate immediatamente dallo Spirito Santo, così come ci è apparso appunto evidente in base alle nostre premesse. E, dunque, qualunque sia il significato che si attribuirà alle parole di Agostino che abbiamo prima citate, non contrastano con il concetto che abbiamo espresso, perché credere alle parole della Chiesa in tutto ciò che concerne la fede, significa credere allo Spirito Santo piuttosto che all'uomo. Insomma, Agostino dice semplicemente di credere nel Vangelo per l'autorità della Chiesa cattolica, poiché è da essa che ha avuto origine la sua credenza che egli ha appreso esser diretta dallo Spirito Santo. Talvolta la fede ha infatti inizio proprio « dallo ascoltare »[15]. Ed io chiamo qui Chiesa cattolica quella che è chiamata « Chiesa » nel senso più vero e più proprio, secondo l'ultimo significato della parola, riferito nel secondo capitolo di questo discorso[16], e, cioè, la Chiesa universale.

14. *Gal.*, I, 8.
15. *Rom.*, X, 17.
16. Cfr. cap. II, 3 (p. 253).

CAPITOLO XX. – *Su chi possieda o abbia posseduto l'autorità di definire o determinare le sentenze dubbie della Sacra Scrittura.*

1. – Poste così queste premesse, e riassumendo le nostre conclusioni, vogliamo adesso dimostrare per prima cosa come sia utile e necessario definire i significati e le sentenze dubbie della Sacra Scrittura, tanto quelle che si sono già avute o che si avranno, soprattutto quando queste vertano sugli articoli di fede, i precetti e le proibizioni. Poiché è utile, anzi necessario, tutto ciò senza di cui non si salverebbe l'unità della fede, e tra i fedeli di Cristo nascerebbe l'errore e lo scisma intorno alle cose della fede. Ora, tale è appunto la definizione delle sentenze dubbie e talvolta contrastanti, emesse da taluni dottori sulla legge divina. Perché appunto le diversità di opinioni e il contrasto nei riguardi di tale legge darebbero origine alle varie sette, agli scismi ed agli errori, come leggiamo nel suddetto *Codice* isidoriano, nel capitolo intitolato *Inizia la prefazione del Concilio di Nicea* [1]. Difatti, poiché un prete di Alessandria, chiamato Ario, andava dicendo che Cristo era figlio di Dio, in modo da pensare che Egli fosse una mera creatura e quindi inferiore e minore nei confronti di Dio padre, una ingente moltitudine di fedeli fu scossa dalla divulgazione di questo errore; e sarebbe stata certamente ancora più numerosa, né avrebbe più potuto esser ritratta dall'errore, se il vero significato delle Scritture su questa materia non fosse stato distinto da quello falso. Nello stesso modo, taluni propagarono poi false dottrine anche nei riguardi dello Spirito Santo e dell'unità e pluralità delle persone e delle nature nel Cristo; e proprio per riprovarle e condannarle furono convocati e riuniti i primi quattro sinodi: di Nicea, di Costantinopoli, di Efeso

1. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 256. A proposito della concezione marsiliana del « concilio ecumenico », cfr. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 283-91.

e di Calcedonia [2]. Del resto, queste controversie tra i dottori della Chiesa, sinceri o falsi fedeli, furono già profetizzate dal Cristo, nel capitolo XXI di Luca e dall'Apostolo, nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo IV, e nella *II Epistola allo stesso Timoteo*, capitolo III [3]. Ma io ho tralasciato di riferire questi passi perché sono noti e per amore di brevità.

2. – In conseguenza di ciò, io mostro adesso che l'autorità principale per compiere tali definizioni, sia mediata che immediata, spetta al solo concilio generale dei Cristiani, oppure alla sua parte prevalente, o a coloro ai quali tale autorità sia stata concessa dalla totalità dei fedeli Cristiani.

La procedura è la seguente: tutte le comunità o province notabili del mondo, secondo la determinazione dei loro legislatori umani, siano essi uno solo o più d'uno, e secondo la loro proporzione riguardo alla quantità e qualità delle persone, eleggono degli uomini fedeli – prima i preti e poi quelli che non sono preti – che siano adatti a questo còmpito perché di vita specchiata e maggiormente periti nella legge divina. Questi uomini debbono agire come giudici nel primo senso della parola, quali rappresentanti di tutta la totalità dei fedeli, e in virtù dell'autorità che questo stesso corpo ha loro concesso, e debbono radunarsi in un luogo, che per la decisione della loro maggioranza, sia ritenuto il più conveniente, ove definire quelle materie concernenti la legge divina che siano sembrate dubbie e che comunque sembri loro utile, conveniente e necessario, definire. Ed ivi debbono dar

2. Il *Concilio di Nicea* (325) fu riunito da Costantino sotto il pontificato di san Silvestro. Vi fu definita contro Ario la divinità di Gesù Cristo e la sua consustanzialità col Padre (cfr. DENZINGER, *Enchiridion*, 54). Il *I Concilio di Costantinopoli* (381) fu tenuto sotto il pontificato di Damaso e regnando l'imperatore Teodosio il Grande, e definì contro Macedonio, che la negava, la divinità dello Spirito Santo (DENZINGER, *Enchiridion*, 85). Il *Concilio di Efeso* (431) (sotto il pontificato di Celestino I e l'impero di Teodosio il Grande) condannò Nestorio che insegnava la dottrina secondo la quale Maria non era madre di Dio, e Celestino sostenitore dell'eresia pelagiana (DENZINGER, *Enchiridion*, 126-27). Il *Concilio di Calcedonia* (pontefice san Leone, imperatori Valentiniano e Marciano) definì contro Eutiche e i monofiti la presenza in Cristo di due nature, la divina e l'umana (DENZINGER, *Enchiridion*, 148 segg.).

3. *Luc.*, XXI, 8; *1 Tim.*, IV, 1-3; *2 Tim.*, III, 2-9, 13.

ordine anche a tutte le altre cose concernenti il rito ecclesiastico e il culto divino, e che realizzeranno la quiete e la tranquillità dei fedeli. Sarebbe infatti cosa oziosa ed inutile che la moltitudine dei fedeli indotti convenisse in quest'assemblea; inutile perché costoro sarebbero distratti dalle attività che sono necessarie per il sostentamento della vita corporale, cosa che sarebbe onerosa e forse insostenibile per loro.

3. – Benché tutti i fedeli siano obbligati per legge divina nei confronti di questa assemblea per lo scopo che abbiamo già detto, pure questa obbligazione ha diverse forme. I sacerdoti vi sono obbligati perché la loro funzione consiste nell'insegnare la legge nel suo vero significato, e a procurare ciò che giovi alla sua sincerità e integrità, a riprovare gli errori contrari e ad allontanare da essi gli uomini con le loro esortazioni, argomentazioni e minacce. Onde la Verità dice a tutti i sacerdoti, nell'ultimo capitolo di Matteo, parlando però delle persone degli Apostoli: « Andate dunque e ammaestrate tutte le genti » [4]. E perciò anche l'Apostolo, parlando in persona di tutti gli Apostoli, disse nel capitolo IX della *I Epistola ai Corinzi*: « Me ne incombe la necessità; e guai a me se non predicherò l'Evangelo » [5]. Ma dopo i sacerdoti, sono obbligati più della rimanente moltitudine anche tutti coloro che sono dotti nella legge divina; costoro infatti debbono incitare gli altri a riunirsi insieme con i sacerdoti, specialmente se siano invitati o incaricati di farlo; poiché « pecca chi sa fare il bene e non lo fa », come è scritto nel capitolo IV di Giacomo [6]. Inoltre, allo scopo di dar ordine a tutte le altre materie, estranee alla legge divina, ma che giovano alla utilità comune ed alla pace dei credenti, possono e debbono essere presenti al concilio anche quelle persone che sono state incaricate di questo còmpito dal legislatore fedele. Ma anche i legislatori hanno degli obblighi nei suoi confronti, e, cioè, di eleggere delle persone idonee a integrare il concilio,

4. *Matth.*, XXVIII, 19.
5. *1 Cor.*, IX, 16.
6. *Iac.*, IV, 17.

a provvederlo nelle sue necessità temporali e, se è necessario, a costringere coloro che, pur essendo idonei ed eletti, si rifiutassero di parteciparvi, sia che si tratti di preti o di laici.

4. – La suddetta autorità di emanare decisioni e ordinanze nel modo che abbiamo detto spettare soltanto al concilio generale e a nessun altro gruppo o persona particolare, può esser provata mediante dimostrazioni e autorità scritturali simili a quelle per mezzo delle quali abbiamo mostrato, nel capitolo XII del I discorso, e nel capitolo XVII di questo discorso [7], a chi spetti l'autorità di far le leggi e di effettuare le nomine secondarie agli uffici ecclesiastici; basta infatti mutare la « minore » della dimostrazione, in modo che il termine « legge » o « nomina secondaria agli uffici ecclesiastici » sia sostituito con « determinazione o definizione dei dubbi sulla legge divina insieme a tutte le altre decisioni che debbono esser prese nei confronti del rituale ecclesiastico o del culto divino o della pace e dell'unità dei fedeli ». La necessità che dobbiamo prestare a questa materia è poi tanto più grande, quanto è più diligente il discernimento e la cura che si deve avere nei confronti della legge o della fede e di quelle materie che possono essere di nocumento o di ausilio per tutti i fedeli [8].

5. – Così fecero appunto gli Apostoli e gli anziani per i dubbi che sorsero sul Vangelo, come appare evidente dagli *Atti*, capitolo XV, e come abbiamo mostrato a lungo nel capitolo XVI di questo discorso [9]. Infatti il dubbio sulla circoncisione non fu risolto solo da san Pietro o da qualche altro Apostolo; ma tutti gli Apostoli e gli anziani, o gli uomini più periti nella legge, si radunarono insieme per questo scopo. Ed un segno che è vero quanto abbiamo detto lo si può vedere nel fatto che gli imperatori e le imperatrici cristiane con i loro ufficiali erano presenti nei concili principali per

7. Cfr. I discorso, cap. XII, 5 segg. (specialmente p. 170) e II discorso, cap. XVII, 9 segg. (specialmente p. 483).
8. Cfr. cap. XVII, 11 (p. 485).
9. Cfr. cap. XVI, 5-6 (pp. 448-50).

definire i dubbi della Sacra Scrittura (come risulta chiaramente dal già menzionato *Codice* isidoriano, in quei passi che noteremo nel capitolo seguente, paragrafi 2-8) [10], sebbene in quei tempi la presenza dei laici non fosse necessaria come lo è oggi, giacché ai nostri giorni troppi preti e vescovi ignorano la legge divina. Perciò, quando i preti sono in disaccordo su quel che dev'essere creduto per la nostra eterna salvezza, la parte preponderante dei credenti deve giudicare qual è il partito più sano; però, quando tutti i preti sono d'accordo su di un punto che sembrava dubbio, dobbiamo accettare la loro decisione. Ma essi però debbono essere stati elevati ai loro ordini nel modo che abbiamo stabilito nel capitolo XVII di questo discorso [11].

6. – Per questa ragione, io voglio ancora mostrare che questa determinazione dei dubbi non spetta affatto al vescovo romano, né considerato da solo né insieme al collegio dei cardinali; e, di conseguenza, che non spetta a nessun altro vescovo, né considerato da solo né insieme a qualche altro gruppo o collegio particolare. Supponiamo infatti, come del resto può accadere, che un eretico sia elevato al pontificato romano, o che il pontefice cada in questo male, se non prima, dopo la sua elevazione, per malizia o ignoranza, o per ambedue le cause, così come noi leggiamo che sia accaduto effettivamente, ad esempio, nel caso di Liberio « romano di nascita » [12]. Ora, se questo pontefice avrà preso una decisione nei riguardi di un certo passo dubbio della Sacra Scrittura (sia che l'abbia presa da solo che insieme al suo collegio di cardinali che sarebbero verosimilmente partecipi del suo errore, poiché egli sceglie ed afferma di avere il potere di scegliere gli uomini

10. Cfr. cap. XXI, 2-8 (pp. 524-31).

11. Cfr. cap. XVII, 9-19 (pp. 483-94). E si noti che Marsilio in tal modo introduce di nuovo il criterio del controllo definitivo del « legislatore » e del « governante umano » nella definizione dei dubbi scritturali.

12. Pontefice dal 17 (?) maggio 352 al 24 settembre 366 (†), si rifiutò dapprima di sottoscrivere la condanna di Atanasio estorta dall'imperatore Costanzo II al concilio di Arles (353) e a quello di Milano (355) e intesa a imporre l'arianesimo a tutto l'Occidente. Arrestato ed esiliato a Berea in Tracia, poté più tardi tornare alla sua sede romana solo accettando di condannare Atanasio e di accettare alcune formule eterodosse.

che vuole, senza che nessun altro li abbia designati), forse ci si dovrà attenere a questa decisione presa da un tale vescovo, sia da solo che insieme al suo collegio od alla sua maggioranza; e, cioè, da uomini che sono stati forse sedotti dall'ignoranza o dalla malizia, dalla cupidigia o dall'ambizione, o da qualche altra perversa inclinazione?

7. – Per non portare un esempio troppo lontano, vediamo ora quanto è accaduto proprio ad un papa romano. Poiché, desiderando di non dare l'impressione di aver abbandonato la suprema povertà del Cristo, e pur volendo, al tempo stesso, mantenere nel proprio dominio i beni temporali anche immobili ed esercitare il potere temporale, questo vescovo sia da solo che insieme al suo collegio di cardinali, emanò un editto sullo stato di suprema povertà o perfezione, che con la sua falsa interpretazione contraddice il Vangelo di Cristo [13], come abbiamo chiaramente mostrato nei capitoli XIII e XIV di questo discorso. Di conseguenza, se questa autorità di definire i dubbi della Sacra Scrittura venisse attribuita a qualche vescovo, sia da solo che insieme al suo collegio di chierici, l'intera totalità dei fedeli sarebbe in pericolo di naufragare nei riguardi della fede, come chiunque sia di mente sana può intendere in virtù di quanto abbiamo detto e da quanto diremo.

8. – Inoltre, se una tale autorità spettasse soltanto al papa romano o qualche altro vescovo nel modo che abbiamo detto, o se, come dice Isidoro (nel *Codice*, sotto il titolo: *Prefazione di Isidoro all'opera seguente* [14]), le lettere o i decreti dei pontefici romani avessero autorità uguale e non inferiore alle decisioni ed alle definizioni del concilio generale, allora tutti i governi secolari, tutti i regni e le province del mondo, e tutti gli individui, indipendentemente dalla loro dignità, preminenza o stato, sarebbero sottoposti alla giurisdizione coercitiva del primo prelato romano. Che è ap-

13. La Bolla *Cum inter nonnullos* di Giovanni XXII. E cfr. cap. XIII, 33 (p. 410).
14. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 18.

punto quanto asserì il pontefice romano Bonifazio VIII nella sua lettera o decreto che comincia con le parole «Una, santa Chiesa» e termina: «Noi dichiariamo e proclamiamo assolutamente necessario per la salvezza che ogni creatura umana sia sottomessa al pontefice romano»[15]. Ora, siccome le decisioni concernenti la Sacra Scrittura che sono state fatte dal concilio generale debitamente convocato, riunito e celebrato e consumato secondo il rito, e specialmente le decisioni nella cui verità è necessario credere per la salvezza eterna, sono immutabili e infallibilmente vere (come abbiamo mostrato verso il principio del capitolo XIX di questo discorso[16]), ne segue che la lettera di Bonifazio dovrebbe avere una verità indubitabile, certa e irrevocabile. Ma, invece, è chiaro, ora e sempre, che questa lettera è fin dall'inizio falsa ed erronea, ed anzi che tra tutti i falsi immaginabili è il più dannoso per tutti coloro che vivono una vita civile, così come abbiamo mostrato in modo indubitabile nei capitoli IV, V e IX di questo discorso.

9. – La falsità della lettera di Bonifazio e, così pure, quella dell'affermazione di Isidoro (a meno che forse non venga soccorsa da una pia interpretazione) è chiaramente dimostrata da una lettera o decreto di Clemente V, il successore di Bonifazio, che inizia così: «L'integrità della sincera affezione del nostro carissimo figlio Filippo, illustre re dei Francesi», e termina: «tanto alla Chiesa quanto al re ed al regno che abbiamo nominato»[17]. Poiché in questo decreto Clemente proclama che la lettera di Bonifazio non pregiudica per nulla il re ed il regno francese. E difatti, secondo la credenza e la conoscenza di Clemente e di tutti i cristiani, né questo re, né alcuno dei suoi successori o degli abitanti del suo regno credette o crederà che quella lettera di Bonifazio sia vera, ma bensì che è apertamente falsa in quell'articolo

15. La famosa Bolla *Unam sanctam ecclesiam* del 18 novembre 1302 che è uno dei documenti più illuminanti della concezione teocratica e della dottrina della «pienezza di potere» papale (cfr. in *Corpus iuris canonici, Extravag. commun.*, lib. I, tit. 8, cap. I).

16. Cfr. cap. XIX, 2-3 (pp. 505-06).

17. È la Bolla *Meruit* del 1° febbraio 1306 (in *Corpus iuris canonici, Extravag. commun.*, lib. V, tit. 8, cap. 2).

in cui egli sottomette a sé stesso tutti i governi e gli stati; e ne segue necessariamente che non è necessario per la nostra salvezza credere in quell'articolo, poiché se lo fosse, sarebbe di pregiudizio a chiunque non voglia credervi.

10. – Inoltre, chiunque consideri tali lettere o decreti vedrà subito che sono delle assurdità. Perché, se è vero il decreto di Bonifazio, tutti i re ed i popoli del mondo sono obbligati a credervi; ma se è vero quello di Clemente, allora non sono tutti obbligati, perché il re ed il popolo di Francia sono specificamente esentati da questa credenza. In tal modo, mentre per taluni uomini sarebbe necessario credere in certe cose per la loro salvezza e secondo l'autorità della Sacra Scrittura, ciò non sarebbe invece necessario per altri uomini. E di conseguenza, non vi sarebbe « un Signore », né « una fede », né « tutti » sarebbero obbligati a venire « nell'unità della fede » in Cristo [18]; ma il Maestro delle Genti dice proprio l'opposto di ciò nel capitolo IV dell'*Epistola agli Efesini*.

11. – Inoltre, si potrebbe chiedere a Clemente in virtù di quale sano intendimento della sua fede il re francese e i popoli che gli sono soggetti potrebbero essere esentati dal credere a ciò che è necessario credere per la salvezza. Poiché, o essi meritarono di diventare eretici e miscredenti secondo la fede, oppure la lettera di Bonifazio contiene una menzogna evidente, e quindi « quelle cose che non vengono dalla verità si distruggono assai spesso da sé stesse, anche senza esservi spinte da nessuno » [19], come dice Agostino nel *De civitate Dei*, libro VII, capitolo XVI.

12. – Inoltre, gli altri re e popoli dovrebbero meravigliarsi e domandare quale passo o senso della Sacra Scrittura li rende tutti soggetti alla giurisdizione del papa romano, ad eccezione del re di Francia; e perché credervi sia cosa più necessaria per la salvezza di un uomo che per quella di un

18. *Ephes.*, IV, 5, 13.

19. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VII, 19 (in *Corpus scriptorum ecclesiastici latinorum*, vol. XL, 1, p. 329 = PL, XLI, 210).

altro uomo. Ma tutto ciò, come evidente finzione, fu ed è degno di molta irrisione, e deriva solo dall'ambizione di coloro che pronunziano tali parole per il loro ardente desiderio di potere secolare e per il loro timore del re di Francia.

13. – Noi abbiamo già affermato che il concilio generale può essere anche integrato da uomini che non siano sacerdoti, che parteciperanno convenientemente alle deliberazioni del concilio insieme ai sacerdoti e li aiuteranno a formulare i loro decreti. E persuaderemo di questa affermazione, in primo luogo, per mezzo del *Codice* di Isidoro, nel capitolo intitolato *Inizio dei canoni*, cioè, delle norme della Chiesa. Poiché, tra le altre, vi leggiamo queste parole: « Quindi lasciate entrare i laici che hanno guadagnato i loro seggi perché sono stati eletti al concilio »[20]; e quindi, a maggior ragione, hanno meritato i seggi coloro che sono dotti e periti nella legge divina, pur non essendo sacerdoti. Difatti, come abbiamo già mostrato, era proprio questo il modo con cui gli apostoli agirono nei confronti degli anziani. E perciò occorre notare che nella Chiesa primitiva e nei tempi antichi, specialmente prima del tempo di Costantino, soltanto i sacerdoti, e quasi tutti loro, erano i maestri della legge divina, così com'essi erano obbligati ad essere e dovevano essere, secondo le parole di *Malachia*, capitolo II: « Le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, ed essi domanderanno la legge » divina « alla sua bocca »[21]. Per questo l'Apostolo scrive nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e nell'*Epistola a Tito*, capitolo I: « Il vescovo », cioè, il sacerdote, « sia capace d'insegnare, tenace in quella parola fedele che è secondo la verità, affinché sia capace di esortare e convincere i contraddittori con la sua sana dottrina »[22]. Se queste erano le qualità dei sacerdoti di quel tempo, costoro erano davvero le sole persone alle quali toccava di interpretare e definire le quistioni difficili o dubbie della Sacra Scrittura e della fede. Ma ora, a causa della corruzione dello stato ecclesia-

20. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 22.
21. *Malach.*, II, 7.
22. *1 Tim.*, III, 2; *Tit.*, I, 9.

stico, la maggior parte dei preti e dei vescovi sono poco o, se si vuole, insufficientemente versati nella Sacra Scrittura, perché i beni temporali dei benefici che accompagnano gli uffici ecclesiastici sono perseguiti ed ottenuti, col servilismo, le suppliche, la corruzione o la forza secolare, da certi causidici, ambiziosi e cupidi.

14. – Invocando a testimone Dio e la moltitudine dei fedeli, io giuro di aver visto e udito moltissimi preti, abati, ed altri prelati della Chiesa, di cultura talmente inferiore che non sapevano neppur parlare in modo grammaticalmente corretto. E, cosa ancora peggiore, ho visto e udito nel corso dei riti celebrati dalla Chiesa anche qualcuno che non arrivava neppur a vent'anni di età ed era del tutto ignorante della legge divina, ma al quale tuttavia era stato attribuito l'ufficio di vescovo di una città grande e famosa, benché non solo fosse privo dell'ordine sacerdotale, ma non fosse addirittura neppure passato attraverso il diaconato e il suddiaconato. Eppure il vescovo romano afferma di poter fare legittimamente delle nomine di questo genere, e in realtà vi ricorre assai frequentemente, e commette tali misfatti per guadagnare favore presso i potenti, e afferma di possedere come vicario di Cristo una pienezza di potere nei riguardi di tutte le nomine agli uffici ecclesiastici e delle distribuzioni dei benefici. Ma a questo proposito gli si dovrebbe giustamente domandare, perché si debba radunare una tale folla di vescovi e di sacerdoti nel concilio generale, e in che modo questo concilio possa esser capace di distinguere i significati veri da quelli falsi, nei passi dubbi della Sacra Scrittura. Perciò, proprio a causa della inadeguatezza di questi preti, è molto utile, o piuttosto necessario, e consono alla legge divina e alla giusta ragione, che il concilio generale includa, secondo la decisione del legislatore fedele, anche dei fedeli che non siano sacerdoti, ma godano di buona fama, siano sufficientemente periti nella Sacra Scrittura e superino quei vescovi e sacerdoti per i loro costumi e il loro modo di vita, in modo che, per la deliberazione che prendono insieme agli altri, possano esser risolti i dubbi di fede e tutte le altre questioni.

CAPITOLO XXI. – *A chi spetta o è spettato fino ad ora l'autorità coercitiva di radunare un concilio generale di sacerdoti, vescovi e di altri credenti; e a chi spetta nel concilio l'autorità di far dei decreti la cui disubbidienza renderebbe soggetti i fedeli alla punizione o pena per lo stato della vita presente o della vita futura; e, ancora, a chi spetti l'autorità in questo mondo di punire qualsiasi trasgressore dei decreti o decisioni del concilio generale. E inoltre che nessun vescovo o sacerdote può scomunicare qualsiasi governante o porre qualsiasi popolo sotto interdetto, o attribuire ad alcuno dei benefici ecclesiastici temporali o titoli o licenze d'insegnamento, o qualsiasi ufficio civile, se non per decisione e concessione del concilio generale o del legislatore umano o di entrambi.*

1. – Desidero adesso mostrare che spetta soltanto all'autorità di quel legislatore fedele umano che non abbia alcun superiore, oppure alla persona o alle persone alle quali ha concesso tale potere, il diritto di convocare un concilio generale, di nominarvi delle persone adatte, di riunirlo, celebrarlo e consumarlo, e di costringere legittimamente, secondo la legge divina e la legge umana, quelle persone, sia sacerdoti o non sacerdoti, chierici o non chierici, che si rifiutino di venire al concilio e di adempiere ai còmpiti necessari ed utili che abbiamo enumerato, oppure che trasgrediscono ai decreti ed alle decisioni del concilio. Sebbene abbiamo già dimostrato queste proposizioni nel capitolo XV del I discorso e nei capitoli IV, V, IX e XVII di questo discorso (ove abbiamo mostrato per via di dimostrazione e confermato per mezzo dell'autorità della Sacra Scrittura che spetta soltanto all'autorità del legislatore umano e non a qualche sacerdote o collegio del clero, il diritto di esercitare una giurisdizione coattiva su tutti gli uomini senza alcuna eccezione, sia che si tratti di sacerdoti o di non sacerdoti, e inoltre il diritto di attribuire ed approvare le cariche e di stabilire tutti gli uffici) nondimeno desideriamo confermare queste proposizioni per

mezzo di diversi passi del *Codice* di Isidoro, e specialmente di quei passi che narrano i procedimenti svolti in modo consono alla legge divina ed alla ragione umana.

2. – In primo luogo, citiamo dal capitolo intitolato *Prefazione al concilio di Nicea*, ove è scritto quanto segue: « Egli », ossia, Costantino, « comandò che Ario si presentasse dinanzi ai trecentodiciotto vescovi che vi sedevano e che essi », cioè, i vescovi, « giudicassero delle sue proposizioni »[1]. Ecco dunque che i vescovi ed i sacerdoti furono adunati in quel concilio per ordine del legislatore[2]. E la stessa cosa è scritta nel capitolo *Il concilio dei seicentotrenta vescovi*, ove dice: « Il grande, santo, venerabile sinodo, che fu radunato per grazia di Dio per decreto dei devotissimi imperatori Valentiniano e Marciano »[3]. Inoltre, nel capitolo intitolato *Conclusione del settimo concilio di Toledo e inizio dell'ottavo*, è detto: « Nell'anno di Recesvindo, re glorioso e ortodosso, distinto per la vera dignità della sua clemenza, l'ordine della volontà divina, mediante il serenissimo comando dello stesso principe, ci fece riunire tutti nella Basilica dei santi Apostoli per la sacra adunanza del sinodo »[4]. E lo stesso è detto nuovamente nel capitolo intitolato *Fine dell'undicesimo concilio di Toledo e inizio del dodicesimo*[5], in quello intitolato *Fine del primo concilio di Braga e inizio del secondo*[6], nella lettera di papa

1. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 256.

2. E cioè dall'autorità dell'imperatore che nello Stato romano coincideva per Marsilio con la volontà del legislatore di cui egli era il rappresentante.

3. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 283. Si tratta appunto del Concilio di Calcedonia.

4. Ivi, p. 383. Il *settimo Concilio di Toledo* (16 ottobre 646) è uno dei numerosi concili tenuti durante il regno visigotico nell'Archidiocesi di Toledo e che mostrano la stretta dipendenza della Chiesa spagnola dai re visigoti e la natura politica delle loro decisioni.

5. Ivi, p. 411. Il *dodicesimo Concilio di Toledo* fu celebrato il 9 gennaio 681.

6. Ivi, p. 424. *Il primo* (563) *e il secondo* (572) *concilio di Braga*, promossi da san Martino di Dumio, oltre a risolvere varie quistioni dottrinali, segnarono la conversione dall'arianesimo al cattolicesimo degli Svevi che avevano conquistato Braga alla fine del V secolo e vi avevano posto la loro capitale.

Leone al sinodo di Efeso [7], nella lettera di papa Leone all'imperatore Teodosio [8], e ancora nella lettera del vescovo Leone a Marciano Augusto che inizia con queste parole: « Avevo chiesto » [9]. E ugualmente, anche nella lettera a Marciano Augusto, che inizia invece con le parole « È per me gran causa di gioia in tutte le tue lettere » [10], ed in molti altri passi ed epistole dello stesso *Codice*, che ho omesso di citare sia perché la cosa è ben conosciuta, sia per amore di brevità.

3. – Che l'autorità suddetta non spetta al pontefice romano, sia preso da solo che insieme al collegio dei suoi cardinali, è del resto facilmente dimostrabile oltre che per mezzo dei passi citati anche per il fatto che se egli – sia da solo che insieme al suo collegio – si fosse reso reo di qualche colpa per cui fosse necessario convocare il concilio, egli differirebbe verosimilmente tale convocazione più che gli fosse possibile, o, addirittura, non lo convocherebbe mai. Cosa questa che tornerebbe a grave danno e pregiudizio per tutti i fedeli. Ma una tale eventualità non può invece mai verificarsi nel caso del legislatore cristiano e di tutto il corpo dei fedeli, poiché essi o la loro parte predominante non può essere così corrompibile né nei riguardi degli affari civili – come abbiamo dimostrato nel capitolo XIII del I discorso – né nei riguardi degli affari spirituali, e specialmente della fede, come noi abbiamo già mostrato nei capitoli XIX e XX di questo discorso [11].

7. Ivi, pp. 600-601. Il secondo concilio di Efeso – che la Chiesa cattolica non considera nella serie dei concili ecumenici – fu convocato l'8 agosto 449 per ordine dell'imperatore Teodosio II e con consenso di papa Leone Magno. La presidenza fu affidata al vescovo Dioscoro che ne era stato il principale propugnatore, il quale appoggiò gli avversari di Eutiche, e spinse la pressione sui membri del concilio fino a costringerli con le armi a firmare la condanna di Flaviano che aveva anatemizzato le dottrine di Eutiche. Il concilio fu annullato da papa Leone che lo qualificò di *latrocinium*.

8. Ivi, p. 576.

9. Ivi, pp. 608-9. È una delle lettere inviate da papa Leone all'imperatore Marciano per indurlo a sostenere le tesi ortodosse che poi trionfarono nel concilio di Calcedonia.

10. Ivi, p. 582. Cfr. n. prec.

11. Cfr. I discorso, cap. XIII (specialmente pp. 181-82); II discorso, capp. XIX-XX (specialmente pp. 504-13).

4. – Che l'autorità di dare un comando coercitivo o decreto, il quale ordini ugualmente a tutti gli uomini, sia sacerdoti o laici, di osservare le decisioni, le regolamentazioni, o altri giudizi (nel primo senso della parola giudizio) del concilio generale, e d'infliggere delle punizioni sia nella persona che nei beni, in questo mondo, ai trasgressori del suo comando o decreto, spetti soltanto al legislatore umano fedele che non ha al di sopra di sé un potere superiore, noi lo proveremo adesso in primo luogo citando i procedimenti debitamente svolti, così come li riferisce Isidoro in molti passi del *Codice*. E in primo luogo, ciò può esser facilmente visto nel capitolo che s'intitola *Editto dell'imperatore Marciano in conferma del concilio di Calcedonia* ove, fra l'altro, è detto: « Nessuno pertanto, né chierico, né soldato, né appartenente ad alcun altro stato, tenti d'ora innanzi di discutere in pubblico, dinanzi a un'assemblea o a un uditorio, di argomenti e decisioni concernenti la fede cristiana, per cercare così un'occasione di far nascere tumulti e per realizzare un perfido scopo ». E poco dopo aggiunge: « Né mancherà una pena per chi non osserverà questa legge ». E ancora, poc'oltre: « Pertanto se chi avrà osato discutere in pubblico di argomenti religiosi sarà un chierico, verrà allontanato dal consorzio dei chierici; se sarà un soldato, verrà escluso dal servizio militare »[12], e decisioni simili vengono prese anche nei confronti di tutti gli altri gruppi. Inoltre, la stessa cosa risulta pure chiaramente dal capitolo immediatamente seguente, intitolato: *Inizio dei sacri decreti degli augusti imperatori Valentiniano e Marciano, dopo il concilio di Calcedonia, che confermano tale concilio e condannano gli eretici*, ove si trovano queste parole: « Stabiliamo con questa legge che coloro che sono così ingannati dall'errore di Eutiche, da seguire l'esempio degli Apollinaristi seguiti da Eutiche, e che sono condannati dalle venerabili norme dei padri, ossia, dai canoni della Chiesa, e dalle santissime leggi delle norme divine, non possano essere eletti né nominati vescovi,

12. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 288. (E cfr. cap. XX, 1, n. 2, p. 514).

preti o chierici; e decretiamo anche che lo stesso Eutiche è ormai privo del titolo di prete dal quale è stato spogliato per essersene indegnamente servito. Ma se, in contrasto con i nostri decreti, tali persone oseranno nominare vescovi, preti o altri membri del clero, noi comandiamo che tutti coloro che partecipino o tentino di partecipare a tali nomine, perdendo i loro buoni chierici, siano esposti al pericolo dell'esilio perpetuo »[13].

Risulta dunque da tutto questo la verità di quanto abbiamo detto nel capitolo XVIII di questo discorso, e, cioè, che spetta all'autorità del legislatore cristiano o del governante di eleggere al sacerdozio ed agli altri ordini sacri. Ma la stessa cosa è mostrata chiaramente anche dal capitolo immediatamente seguente, intitolato *Altro decreto dell'imperatore Marciano contro gli stessi eretici*[14], ed anche dal capitolo *Editto del re per conferma del Concilio*, ove è detto, tra l'altro: « Se pertanto qualcuno si rifiuti di ubbidire a questi decreti, costui sarà scomunicato da ogni concilio, se è un vescovo, prete, diacono o membro del clero; e se invece è un laico di condizione onorevole, dovrà rinunziare alla metà del suo patrimonio che sarà incamerato dal tesoro regio »[15]. Risulta dunque in modo chiaro che i governanti o legislatori umani possono infliggere lecitamente (e infatti solevano farlo) agli eretici delle pene nella persona o nei beni, esigendone l'applicazione e traendone vantaggio per il proprio tesoro, così come noi abbiamo già mostrato nel capitolo X di questo discorso. Ma ciò può essere ugualmente visto anche nel capitolo che s'intitola *Fine del tredicesimo concilio di Toledo* che comincia: « con l'istinto di carità »[16], e in molti altri passi che ometto per brevità e perché le citazioni che precedono sono già sufficienti.

13. Ivi, pp. 288-289.
14. Ivi, pp. 289 segg.
15. Ivi, pp. 361-62. È l'editto del re visigoto Recaredo che conferma le decisioni del III Toledano (8 maggio 589) che aveva segnato il ritorno della Spagna al cattolicesimo in séguito alla concessione di quel re.
16. Ivi, p. 419. Il titolo del capitolo è in realtà « Inizio del tredicesimo concilio di Toledo » e comincia esattamente con le parole « *Illibatae caritatis instinctu* ».

5. – Spetta dunque al legislatore umano, o a chi governa per sua autorità, non solo il diritto di far decreti con valore coercitivo per l'osservanza delle decisioni del concilio, ma anche di stabilire la forma e la maniera di nominare al soglio romano apostolico o di eleggere il pontefice romano. Lungi dal negarlo, lo stesso pontefice romano ha anzi chiesto impazientemente che l'imperatore esercitasse questo potere, come leggiamo nel *Codice*, in quel capitolo intitolato *Iniziano i decreti di papa Bonifazio. Lettera di appello all'imperatore Onorio, per chiedere che il principe lo nomini nella città di Roma, giacché il pontefice non viene mai ordinato per causa delle mene ambiziose* [17], e nel capitolo immediatamente successivo: *Lettera dell'imperatore Costantino Onorio a Bonifazio papa; ove dice che se saranno stati eletti due vescovi a Roma, entrambi siano scacciati dalla città*, e che s'inizia con le parole: «Il glorioso e sempre Augusto imperatore Vittorio Onorio al santo e venerabile Bonifacio, papa della città di Roma». E poco oltre, in questo decreto, l'imperatore scrive quanto segue: «Sappi inoltre che è piaciuto alla nostra pietà che la tua Santità si sia presa a cuore l'agitazione della Chiesa o del popolo. La nostra clemenza crede che si sia sufficientemente provveduto affinché tale agitazione non si verifichi più per nessuna ragione. E poiché me ne prega la tua santità, io desidero richiamare all'attenzione di tutto il clero che, se per caso accadrà qualcosa alla tua

17. Ivi, p. 554. Dopo la morte di papa Zosimo, l'arcidiacono Eulalio riuscì a farsi eleggere Papa da un gruppo di chierici romani e a farsi consacrare nella basilica lateranense (29 dicembre 418); però altri preti elessero invece, nella Chiesa Teodora, Bonifacio (I), un dotto prete romano che fu incoronato lo stesso giorno nella chiesa di san Marcello. Il Prefetto di Roma Simmaco ricevette allora un ordine dell'imperatore Onorio che gli imponeva di allontanare Bonifacio dalla città; ma dopo breve tempo, esaminata meglio la quistione, l'imperatore decise di sottomettere la controversia all'esame di alcuni vescovi. Poiché la commissione non giungeva a formulare le sue conclusioni, Onorio decise di convocare a Spoleto un concilio dei vescovi d'Italia, di Gallia e di Africa, ordinando che nel frattempo i due competitori fossero allontanati entrambi da Roma. Eulalio, che in un primo tempo aveva ubbidito, tornò poi improvvisamente a Roma, e Simmaco dovette arrestarlo e consegnarlo al vescovo di Spoleto, designato per tenere a Roma le funzioni pasquali. L'atteggiamento di Eulalio decise della controversia, che fu risolta con il riconoscimento di Bonifacio quale legittimo pontefice.

pia persona per umana sorte (il che noi non desideriamo), tutti che debbono cessare dai loro progetti ambiziosi. Se dunque per la temerarietà dei contendenti saranno state elette illecitamente due persone, nessuna delle due potrà mai essere sacerdote (cioè, vescovo romano), ma resterà nella sede apostolica solo colui che verrà eletto tra i chierici dal giudizio divino e dal consenso di tutto il popolo, con una nuova ordinazione »[18].

Da tutto questo risulta dunque chiaramente la verità di quanto abbiamo detto nel capitolo XVII di questo discorso[19], e, cioè, che la nomina secondaria dei preti, vescovi ed altri ministri della Chiesa destinati a maggiore o minore cura d'anime, spetta a tutto il corpo dei fedeli o al legislatore umano fedele.

6. – Le nostre affermazioni possono essere inoltre dimostrate anche per mezzo della lettera che s'intitola *In ringraziamento a Marciano Augusto poiché per la sua diligenza, è stata ristabilita la pace nella Chiesa con il concilio di Calcedonia*, e che comincia con queste parole: « Il vescovo Leone a Marciano Augusto. Trovo una grande ragione di allegrezza in tutte le lettere della Vostra Clemenza ». In essa, verso la fine, si leggono infatti queste parole scritte dallo stesso Leone: « Siccome è bene ubbidire in ogni modo alla vostra pietà ed alla vostra religiosissima volontà, ho aggiunto volentieri la mia sanzione ufficiale alle costituzioni sinodali, alle quali dò la mia approvazione, e che concernono il rafforzamento della fede cattolica e la condanna degli eretici. La Vostra Clemenza si degnerà di disporre in modo che tali ordinanze vengano a conoscenza di tutti i sacerdoti e di tutte le Chiese »[20]. Ecco dunque che il pontefice romano, sebbene abbia aggiunto la sua approvazione e giudizio (nel primo significato) alle decisioni del concilio, nondimeno prega il governante romano di emanare un decreto che comandi alle Chiese ed ai preti di osservarle; ma il pontefice non avrebbe certo fatto

18. Ivi, pp. 554-55.
19. Cfr. cap. XVII, 9-10 (specialmente pp. 483-84).
20. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 582.

questa richiesta, se tale autorità non fosse spettata al governante romano. Donde può facilmente essere riconosciuta la verità di quanto abbiamo già detto nei capitoli IV, V e VI di questo discorso; e, cioè, che spetta al legislatore umano o a chi governa per sua autorità, il potere coercitivo sia sui sacerdoti che su coloro che non lo sono; e, lungi dal negarlo, il pontefice romano, nei tempi antichi, pregava appunto gli imperatori di emanare tali norme o leggi.

7. – Lo stesso punto risulta, del resto, chiaramente nel capitolo intitolato *Gli imperatori Cesare Teodosio e Valentiniano,* verso l'inizio del quale noi troviamo il seguente passo: « Poiché la salvaguardia della dottrina cattolica apostolica e della fede è ora improvvisamente posta in quistione e attaccata da diverse opinioni che disturbano e confondono gli spiriti e le anime degli uomini, abbiamo deciso di condannare tali argomenti come intollerabili e peccaminosi, temendo che se non lo facessimo ci sembrerebbe di recare affronto a Dio stesso. E quindi ordiniamo di radunare gli uomini che più piacciono a Dio, più devoti e più eloquenti in difesa della pietà cattolica e della vera fede, affinché con la loro sottile indagine possano distruggere tutti quei dubbi vani e rafforzare la fede cattolica che è gradita a Dio. Perciò le vostre Santità scelgano dieci onorevolissimi metropolitani che risiedano nella vostra diocesi, e similmente dieci altri vescovi insigni per la dottrina e la condotta, e che eccellano su tutti gli altri per la loro conoscenza e insegnamento della vera ed immacolata fede; e radunatevi tutti il prossimo agosto ad Efeso, metropoli d'Asia, senza alcun indugio o incertezza, e, cioè, senza nessun altro, all'infuori delle persone che abbiamo detto, per attendervi al santo sinodo; e quando tutti questi santissimi e benedettissimi vescovi si saranno radunati nella suddetta città, come hanno loro ordinato le nostre sacre lettere, dovranno condurre sottili indagini e inchieste per distruggere tutti gli errori che si oppongono alla fede ed al rafforzamento della dottrina cattolica, che è amicissima della fede ortodossa del nostro salvatore Cristo, sì che essa possa risplendere con la sua solita luminosità,

e tutti gli uomini possano quindi preservare inviolata e immutabile la loro fiducia nell'amore di Dio. Se poi qualcuno di questi vescovi o metropolitani avrà ignorato questo sinodo così necessario e gradito a Dio, e non sarà venuto con tutta fretta, nel tempo fissato, nel luogo prestabilito, non vi sarà scusa per lui né dinanzi a Dio né dinanzi alla nostra pietà; poiché nessuno evita un'assemblea sacerdotale se non è oppresso dalla coscienza della propria empietà. A Teodoreto, vescovo della città di Siria, al quale abbiamo già ordinato di tenersi lontano dalla sua Chiesa, noi ora comandiamo di non venire al sacro sinodo fino a quando l'intero sinodo riunito in sessione non sarà d'accordo di averlo congiunto e partecipe come tutti gli altri membri. Ma se sorgerà qualche disaccordo su questo punto, noi comandiamo che il santo sinodo si riunisca senza di lui e compia tutto quello che abbiamo ordinato »[21].

Chiunque osservi questo editto, si accorge evidentemente che vi sono avanzate quelle tre conclusioni che noi abbiamo già posto: in primo luogo, che è bene definire tutti i problemi dubbi che sorgono intorno alla fede divina; in secondo luogo, che questa determinazione non spetta all'autorità di qualche individuo o gruppo, ma bensì al concilio generale; e, in terzo luogo, che soltanto il legislatore umano fedele, o chi governa per sua autorità, ha il potere di radunare o di comandare un tale concilio, di nominare e designare le persone adatte a comporlo, di ordinare l'osservanza delle sue decisioni e decreti, e di punire i loro trasgressori nello stato e per lo stato della vita presente.

8. – Ed ora dobbiamo mostrare che nessuna norma concernente il rituale della Chiesa, la cui osservanza è obbligatoria per tutti gli uomini sotto la minaccia di una certa pena per lo stato della vita presente o della vita futura, può

21. È la lettera a Dioscoro di Alessandria, con la quale si convoca il cosiddetto « brigantaggio di Efeso » (449) (cfr. n. 7), e che non è contenuta nel testo a stampa delle Decretali pseudo-isidoriane, benché Marsilio dica di citarle da questa raccolta. Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum amplissima collectio*, VI, Firenze, 1761, pp. 587-90.

esser stabilita da un individuo qualsiasi, indipendentemente dal suo grado di dignità o dalla sua condizione, ma soltanto dal concilio generale, sia direttamente o per l'autorità derivata da esso, e mediante un decreto apposito emanato a tale scopo dal primo legislatore umano fedele o da chi governa per sua autorità. E dobbiamo anche mostrare che senza l'autorità del legislatore non può essere fatta nessuna norma relativa agli altri atti umani, come il digiuno, il cibarsi di carne, l'astinenza, la canonizzazione e la venerazione dei Santi, o il matrimonio in certi gradi di parentela, né ad alcuna persona può esser vietato di esercitare un lavoro meccanico o d'altro genere, né possono essere approvati o disapprovati gli ordini e gli altri gruppi religiosi, né può esser fatta alcun'altra regolamentazione su materie simili che la legge divina concede e permette, come le norme richieste per qualsiasi censura ecclesiastica, quali l'interdetto o la scomunica o altra pena simile, maggiore o minore; e tali norme non possono esporre nessuno ad una pena nella persona o nelle proprietà da esigere nella vita presente, senza l'autorità del legislatore, al quale soltanto spetta il potere legittimo di infliggere e di esigere tali pene, come risulta sufficientemente chiaro dal capitolo XV del I discorso e dal capitolo X di questo discorso [22].

9. – È da presumere che le suddette affermazioni siano provate dalle stesse dimostrazioni e autorità per mezzo delle quali noi abbiamo già provato che spetta al concilio generale di definire i significati dubbi della legge divina ed al legislatore umano di regolare gli altri atti umani nei riguardi del rituale della Chiesa con decreti coercitivi; basta solo mutare la « minore » dell'argomento. E un'altra ragione per cui sono vere tali affermazioni è che certe cose permesse dalla legge divina possono essere proibite o rese illegittime soltanto dal legislatore umano. Inoltre, nessun vescovo riceve immediatamente dal Cristo qualche autorità su altri, come noi ab-

22. Cfr. I discorso, cap. XV (specialmente pp. 194-95); II discorso, cap. X (specialmente pp. 356-58).

biamo mostrato nei capitoli XV e XVI di questo discorso, né alcun vescovo può avere giurisdizione coercitiva sui chierici o i laici, come abbiamo mostrato nei capitoli IV, V e IX di questo discorso.

E da quanto abbiamo già detto si può anche dedurre che soltanto il concilio generale, e non un vescovo, o un prete, o un gruppo particolare di preti, possiede l'autorità di scomunicare qualche governante, provincia o altra comunità civile, o di vietar loro la celebrazione degli uffici divini. Poiché, se un prete o vescovo o qualche loro gruppo particolare, mosso da ignoranza o malizia, scomunicasse, ponesse sotto interdetto un governante o una provincia, ne risulterebbe un grande scandalo per la pace e la quiete di tutti i fedeli. Ciò è stato dimostrato recentemente dall'« esperienza, maestra delle cose »[23], allorché il pontefice romano Bonifazio VIII tentò di scomunicare Filippo il Bello di chiara memoria, re cattolico di Francia, e di porre sotto interdetto il suo regno ed i suoi aderenti, perché quel re aveva protestato contro la bolla che comincia con le parole « *Unam, sanctam ecclesiam* », che era stata pubblicata da Bonifazio, sia da solo, che insieme al suo collegio di cardinali, e nella quale, tra le altre affermazioni, diceva o piuttosto sosteneva, come conclusione, che tutti i governanti, comunità e individui di questo mondo sono soggetti alla giurisdizione coercitiva del pontefice romano[24]. E sebbene Bonifazio in quel tempo mirasse particolarmente contro il suddetto re ed i suoi sudditi e partigiani, pure la sua intenzione era di aizzare contro di lui quanti più governanti e popoli cristiani potesse, come è dimostrato in modo evidente dall'immortale verità e dalla memoria di persone che sono ancora viventi. E Bonifazio sarebbe certo riuscito nelle sue mire, se non fosse stato tolto dal numero dei mortali. Ma un'altra simile opportunità (piuttosto che potere) così calamitosa, di eccitare altre perversità, e che recherebbe ai fedeli un pericolo di

23. Cfr. *Corpus iuris canonici*, *Sext.*, lib. I, tit. 6, cap. 6, e cfr. cap. XVIII, 2 (p. 496).
24. Cfr. p. 519.

grande scisma, dev'essere sùbito stroncata; la procedura con cui questi interdetti e scomuniche vengono inflitti deve essere controllata e riservata soltanto al concilio generale dei Cristiani, il cui giudizio, sotto la guida dello Spirito Santo, non può esser mai pervertito dall'ignoranza e dalla malizia.

10. – Ne seguirebbe quindi necessariamente che nessun vescovo o collegio speciale, concilio o congregazione, e tanto meno nessun individuo, qualunque sia il suo stato o dignità, può autorizzare o decretare l'alterazione, l'aumento, la diminuzione, la sospensione, l'interpretazione (specialmente nei punti cruciali) o la revoca totale delle ordinanze e decisioni prese dal concilio generale, e che concernano sia la fede o il significato della legge evangelica o il rituale ecclesiastico e il culto divino, e così pure tutte le altre ordinanze fatte dal concilio generale direttamente o indirettamente, implicitamente o esplicitamente o in qualsiasi altro modo. Ma quando sembri evidentemente necessario di alterare o addirittura di revocare totalmente tali ordinanze, le si dovranno deferire ad un concilio generale convocato appositamente per questo scopo. Questa tesi dev'essere provata con gli stessi ragionamenti e le medesime autorità per mezzo delle quali noi abbiamo già mostrato che tali ordinanze, decisioni e decreti devono essere emanati soltanto dal suddetto concilio.

11. – Inoltre, sempre per mezzo di alcune autorità scritturali e di alcuni ragionamenti umani, noi possiamo dimostrare convenientemente che nessun vescovo o altro individuo o collegio particolare considerato da solo, e che non sia stato designato dal concilio generale o dal legislatore fedele umano, ha l'autorità di assegnare o nominare delle persone a tutti gli uffici ecclesiastici di questo mondo, o di distribuire in vantaggio di questi uffici tutti quei beni ecclesiastici temporali che son detti « benefici », o di concedere a qualche persona la licenza d'insegnare, le commissioni notarili e qualche altro officio pubblico o civile, e che può concederli solo per l'autorità del concilio generale o del legislatore fedele. Sebbene queste asserzioni siano state già provate in un modo ap-

propriato nel capitolo XV del I discorso e nel capitolo XVII del presente discorso [25], abbiamo però deciso di dare delle ulteriori spiegazioni e conferme per mezzo di ciò che abbiamo detto nelle righe immediatamente precedenti e di altri argomenti probabili. Difatti, né il vescovo romano, né qualsiasi altro collegio particolare del clero ivi compresi i vescovi, ha o deve avere l'autorità di far ciò che può indurre tutti i regni e tutte le *politie*, grandi e piccole, ad essere esposte al pericolo dell'eresia e della distruzione. Ma questo accade appunto quando viene permesso al vescovo romano o ad un altro vescovo di avere questo potere di nomina, distribuzione o concessione, al di fuori delle decisioni del legislatore universale, o del concilio generale. Supponiamo infatti, come abbiamo già detto, che il vescovo romano sia eretico, necromante, avido, arrogante, o macchiato di altri vizi, così come abbiamo visto e letto che sia accaduto a taluni di loro [26]. Ora, se un pontefice così colpevole possiede l'autorità di nominare, senza nessuna determinazione legale da parte del concilio generale o del legislatore umano fedele, tutte le persone che vuole a tutti gli uffici della Chiesa, sembra assai probabile che egli scelga per tali uffici, e specialmente per i maggiori, come quelli di cardinale o di vescovo, degli uomini che egli sa partecipi dei suoi crimini e sostenitori dei suoi desideri sempre perversi. Ne resulterà quindi che tutto il gregge dei fedeli sarà esposto al pericolo di allontanarsi dalla fede, come abbiamo già mostrato fino ad un certo punto nel capitolo IX di questo discorso [27]; e ciò accadrà specialmente se quel pontefice che è caduto in eresia per ignoranza o per vizio, ha il potere d'interpretare la legge divina, come noi abbiamo già mostrato nel capitolo XX di questo discorso, e come appare evidente a tutti gli uomini oggi viventi che

25. Cfr. I discorso, cap. XV, (specialmente p. 192); II discorso, cap. XVII (specialmente p. 475).

26. E qui Marsilio si riferisce probabilmente alle accuse di necromanzia elevate contro papa Silvestro II e Bonifazio VIII, alle accuse di eresia mosse contro lo stesso Bonifazio da Filippo il Bello ed i suoi seguaci, alle accuse di « eretica pravità » elevate contro Giovanni XXII dai francescani spirituali.

27. Cfr. cap. IX, 3 (p. 344).

ricordano o hanno assistito, quali effettivi testimoni, agli atti di due vescovi romani [28].

Inoltre, dal momento che abbiamo visto che la legge divina o umana non permette, ma anzi vieta che il pontefice romano abbia il potere di nominare i suoi successori alla sede episcopale romana, benché egli possa e debba conoscere meglio le capacità degli uomini in questa provincia e cosa sia più adatto per esse, perché sarebbe permesso a questo vescovo di avere il potere e l'autorità di nominare i successori dei vescovi e degli altri prelati della Chiesa, curati e ministri in province straniere e distanti, quando ha una conoscenza assai limitata di quel che è adatto per queste province e delle capacità degli uomini che vi vivono?

12. – Inoltre, se un qualsiasi vescovo, sia da solo che insieme a qualche particolare collegio di ecclesiastici, ha il potere di attribuire a suo piacimento tutti i beni temporali ecclesiastici di questo mondo, che sono detti « benefici », senza la suddetta determinazione legale da parte del concilio generale o del legislatore umano o del governante fedele, che governa per sua autorità, allora tutti i regni e tutte le *politie* piccole e grandi correranno il pericolo di esser distrutte. E per di più questa pratica avrà come risultato che gli uomini più ricchi, più influenti e più potenti verranno preferiti per la amministrazione delle chiese e delle anime, indipendentemente dalla loro ignoranza o immoralità, agli uomini poveri, giusti ed umili, senza alcun riguardo al loro grado di dottrina e di rettitudine. Supponiamo infatti che il pontefice romano sia avido, arrogante, o colpevole di qualche altro vizio, ed anche che egli desìderi un potere terreno, così come abbiamo visto che molti vescovi moderni hanno questo stesso carattere e tendono a un tale potere. Ora, proprio a causa della sua insaziabile avidità, e per soddisfare gli altri suoi viziosi desideri e guadagnare il favore e la grazia dei potenti, egli porrà in vendita gli uffici e i bene-

28. Ossia, gli atti di Bonifazio VIII e di Giovanni XXII; e cfr. cap. XX, (p. 517).

fici, e li attribuirà ai potenti, ai violenti ed ai litigiosi, oppure, a loro richiesta, li darà ai loro parenti ed amici che egli riterrà esser capaci e desiderosi di aiutarlo a realizzare i suoi viziosi desideri. E non solo le argomentazioni ci provano la possibilità di tali accadimenti, ma l'«esperienza, maestra delle cose»[29] c'insegna che essi sono realmente avvenuti nel passato e stanno accadendo anche oggi, com'è ben noto a quasi tutti i fedeli.

13. – Inoltre, ove si permetta al vescovo romano di avere un potere così generale ed illimitato di nominare gli ufficiali della Chiesa e di distribuire i beni temporali ed i benefici, tutti i regni e le *politie* corrono il pericolo di distruzione o di violento sommovimento, ogni volta che tali vescovi tentino di assoggettarsi i governi secolari; e in un documento scritto, che è chiamato «decretale» e che noi abbiamo già ricordato, Bonifazio VIII dichiarò appunto che tutti i governi secolari sono sottoposti in giurisdizione coattiva a tutti i successivi vescovi di Roma, ed affermò impetuosamente che era necessario per i fedeli credere a questa proposizione, per «necessità di salvezza»[30]. La stessa posizione è, del resto, implicita negli editti di un certo cosiddetto vescovo di Roma, rivolti contro il nobile Ludovico, duca di Baviera, eletto re dei Romani: poiché, sebbene questo vescovo sembri rivolgere la sua affermazione soltanto al regno o impero romano[31], vi include però tutti gli altri stati, tanto più che, tra le altre considerazioni, egli attribuisce a sé stesso il titolo di «pienezza di potere». In virtù di questo titolo egli ha anche sugli altri re una giurisdizione coattiva uguale a quella che ha sul governante romano, così come abbiamo mostrato nell'ultimo capitolo del I discorso[32]. Questo ve-

29. Cfr. il § 8.

30. La Bolla *Unam sanctam ecclesiam* in *Corpus iuris canonici, Extravag. commun.*, lib. I, tit. 8, cap. I, e cfr. p. 519, n. 15.

31. Marsilio si riferisce alle Bolle di Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro e, in particolare, alla prima dell'8 ottobre 1323 *Attendentes quod dum errori.* Cfr. MGH, *Constitutiones*, vol. V, n. 792, 616-19. E cfr. p. 108, n. 17.

32. Cfr. I discorso, cap. XIX, 9 (p. 241).

scovo, dunque, cerca, sebbene ingiustamente, di avere una tale giurisdizione coattiva su tutti i governanti di questo mondo; e con la sua distribuzione o donazione di beni ecclesiastici temporali, o benefici o titoli (una parte inestimabile dei quali sono già pervenuti nelle mani di costui che volge i suoi disegni verso tutti gli stati), egli può far sorgere un grande dissenso, e in effetti lo ha fatto e lo sta facendo tuttora, specialmente in tutto l'impero romano, come mostreremo più ampiamente dopo.

14. – Di conseguenza, per quanto concerne la recezione o assunzione dei titoli e di altri beni temporali ecclesiastici, il legislatore umano o chi governa per sua autorità, deve notare se vi sia o no una sovrabbondanza di questi beni al di là del necessario per i poveri ministri del Vangelo e gli altri poveri impotenti per i quali appunto questi beni sono stati messi da parte; ed anche se vi sia o no necessità di questi beni sovrabbondanti per difendere o sostenere diversamente la comunità. Se ve n'è bisogno per quest'ultimo scopo, il legislatore o il governante, nonostante ogni affermazione in contrario dei sacerdoti o di altri ministri, possono legittimamente, secondo la legge divina, impadronirsi ed usare, per propria autorità, di tutti quei beni che sopravanzano al di là dei bisogni dei suddetti ministri del Vangelo e dei poveri; e non solo della loro decima parte ma anche della quarta o della terza parte, e, in una parola, di quanto avanza al di là dei bisogni dei preti e dei poveri impotenti. Poiché i sacerdoti debbono contentarsi del cibo e del vestiario, come dice l'Apostolo nella *I Epistola a Timoteo* capitolo VI [33]. Ma se i legislatori o i governanti non hanno bisogno di questi beni per gli usi e gli scopi che abbiamo detto, commettono un peccato mortale se consentono a riceverli o se si sforzano di ottenerli. Perciò non deve essere permesso al vescovo romano o qualsiasi altro vescovo, sia considerato da solo che insieme al suo collegio di chierici, di avere il potere di distribuire i beni temporali ecclesiastici, affinché mediante questo

33. *1 Tim.*, VI, 8.

potere non diventi capace di acquistare una influenza secolare a detrimento dei governanti e dei popoli, e di far sorgere scandalo e lotta tra i fedeli cristiani. Infatti, questo potere di distribuire i beni non è certo trascurabile, ma anzi è un grande strumento per far sorgere quel contrasto, in quanto moltissimi uomini sono indotti a pensare per inganno che i benefici debbono essere distribuiti giustamente da lui e che essi possono riceverli, e quindi prontamente aderiscono ad accettare o ad acquistare questi beni. Per questa ragione il concilio generale ed il legislatore umano debbono togliere assolutamente al vescovo romano o a qualsiasi altro vescovo questo potere che è così distruttivo della pace dei credenti, ed anzi debbono debitamente moderare tale potere specialmente perché non spetta al vescovo secondo la legge divina, ma anzi gli è stato proibito, come abbiamo mostrato a sufficienza nei capitoli XIII, XIV e XVII di questo discorso.

15. – Per la stessa ragione, anche il potere di concedere licenze di insegnamento deve e può essere legittimamente tolto al pontefice romano, o a qualsiasi altro prete o collegio particolare di ecclesiastici [34]. La concessione di tali licenze è infatti una funzione del legislatore umano, o di chi governa per la sua autorità, poiché si tratta di cosa che può causare il vantaggio oppure il danno comune dei cittadini nello stato della vita presente, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso [35].

Ma si può sostenere lo stesso punto di vista anche nei riguardi della canonizzazione o venerazione dei Santi, poiché son cose che possono riuscire di giovamento o di danno per la

34. È noto che il papato considerava proprio esclusivo diritto l'autorizzazione all'apertura di università e la concessione dei gradi accademici. Ma anche su questa materia si era accesa una aperta polemica tra i sostenitori della « pienezza di potere » papale e i sostenitori dei diritti dei sovrani. E si noti che proprio Filippo il Bello aveva inteso invalidare questa pretesa papale quando aveva concesso, con una sua autorizzazione, la riorganizzazione dell'università di Orleans (1311). Cfr. FOURNIER, *op. cit.*, II, 18, 6, n. 9; H. DENIFLE, *Die Entstehung des Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885, pp. 260 segg.

35. Cfr. I discorso, cap. XV (specialmente p. 193).

comunità dei cittadini fedeli. Un vescovo perverso al quale fosse concesso questo potere di canonizzare potrebbe infatti dichiarare santificati certi uomini solo per confermare, con le loro affermazioni e con i loro scritti, le proprie perverse opinioni, con grave danno degli altri [36]; e di conseguenza questa autorità dev'essere affidata solo al concilio generale dei credenti. Fu infatti in tal modo che Gregorio IV « con il consenso dell'imperatore Ludovico e di tutti i vescovi decretò che venisse celebrata la festa di Ognissanti » [37]; e quindi si deve assumere un punto di vista simile nei confronti di tutte queste materie.

Un'altra ragione per cui si deve revocare ai vescovi il potere di concedere licenze d'insegnamento, è la seguente. Nei tempi antichi il legislatore concedeva questo potere ai vescovi in virtù delle loro sante vite e del loro vasto sapere, come risulta chiaramente dalla scienza del diritto civile. Ma nei tempi presenti i vescovi, che hanno invece delle qualità opposte, riescono in tal modo ad assoggettarsi dei collegi di uomini dotti, sottraendoli ai governanti secolari, e se ne servono come di strumenti non trascurabili, ma anzi assai potenti per perpetrare e difendere le proprie usurpazioni contro i governanti secolari. Infatti, siccome questi uomini dotti non vogliono perdere i loro titoli professorali e desiderano il vantaggio e la gloria che deriva dal possederli, e credono di averli ottenuti solo per autorità del vescovo romano o di qualche altro vescovo, essi sostengono i voleri dei vescovi e si oppongono a chiunque, governante o suddito secolare, che contraddica a quella che essi considerano l'autorità di questi vescovi. Ma siccome tale autorità di concedere le licenze d'insegnamento spetta al legislatore o a chi governa per sua autorità, soltanto costoro debbono e possono concedere legittimamente, per la loro propria autorità, le licenze notarili, i titoli professionali, e i titoli di tutti gli

36. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 341, n. 1, ritiene che Marsilio intenda qui riferirsi alla canonizzazione di Tommaso d'Aquino da parte di Giovanni XXII (18 luglio 1323).

37. Cfr. Martino Polono, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, vol. XXII, 427.

altri uffici civili, sì che ad essi non possa mai venir meno, ma anzi l'acquistino e mantengano, il favore degli uomini istruiti e saggi; il quale favore dev'essere considerato più importante di tutti gli altri aiuti esterni per rendere stabili e per difendere i governi e le costituzioni. Tale autorità di concedere licenze e titoli non può infatti spettare ad alcuna persona privata, qualunque sia la sua dignità o il suo stato, e a nessun collegio particolare in quanto tale, bensì soltanto al governante, come è già stato dimostrato nel capitolo XV e XVII del I discorso [38].

Capitolo XXII. – *In che senso il vescovo romano e la sua Chiesa siano il capo e guida delle altre Chiese; e per quale autorità ciò spetti loro.*

1. – Ora che abbiamo definito queste quistioni, vogliamo mostrare che è bene ed assai utile designare un unico vescovo ed un'unica Chiesa come capo e guida delle altre. Ma per prima cosa dobbiamo distinguere i modi o sensi secondo i quali si può intendere che una chiesa o un vescovo è il capo di tutte le altre, sì da poter separare il modo proprio dai modi che sono invece impropri ed inutili. Che un vescovo ed una chiesa sia il capo di tutte le altre chiese può infatti essere inteso in un certo senso, e cioè come se significasse che tutte le chiese e individui di questo mondo sono obbligati a credere nelle loro definizioni o interpretazioni dei significati dubbi della Sacra Scrittura (specialmente riguardo a ciò che è necessario credere e osservare per la salvezza) e a svolgere il rito della Chiesa o culto divino secondo i loro decreti. Ma in questo senso non v'è certo nessun vescovo o chiesa di qualsiasi provincia, in quanto tale, né alcun collegio di sacerdoti che sia il capo di tutti gli altri secondo la legge divina; né l'esempio della Chiesa primitiva può certo dimostrarci che sia necessario avere un capo della Chiesa di tal genere;

38. Cfr. I discorso, cap. XV, (specialmente p. 194); cap. XVII, (specialmente p. 228).

e neppure ce lo dimostra un qualche decreto del legislatore umano fedele. Infatti, se fosse così, tra i molti mali che ne seguirebbero vi sarebbe anche questo: che sarebbe necessario per la salvezza che tutti i governanti, comunità e popoli credessero – secondo la definizione o decreto di Bonifazio VIII – di esser tutti soggetti alla giurisdizione coattiva del papa romano [1], e, inoltre – secondo le ordinanze di un cosiddetto papa romano – che Cristo non ci ammonì a disprezzare ed a rinunziare ai possessi (in privato o in comune) dei beni temporali che eccedono i nostri bisogni presenti, e lo stesso anche per quanto concerne il dominio di tali beni, ossia, il potere legittimo di citare in giudizio per questi beni e di rivendicarli dinanzi ad un giudice con potere coattivo [2]. La prima di queste affermazioni è la falsità più orribile; ma si deve negare anche la seconda come eretica, così come abbiamo mostrato prima, nei capitoli XIII, XVI, XX e XXI di questo discorso.

2. – Un altro senso, secondo il quale un vescovo e una Chiesa o collegio può essere considerato come il capo o guida di tutte le altre, è invece questo: ossia, che tutti i chierici o collegi di ecclesiastici di tutto il mondo siano soggetti alla loro giurisdizione coercitiva. Ma questo genere di primato non spetta, secondo la legge divina, a nessun vescovo e a nessuna chiesa, ma è anzi piuttosto vietato da un suo ammonimento o comando, così come abbiamo dimostrato adeguatamente nei capitoli IV, V, VIII, IX e XI di questo discorso.

3. – Questa priorità può essere però intesa ancora in un altro senso; e, cioè, che spetti ad un solo vescovo o chiesa o collegio la nomina di tutti gli ufficiali della Chiesa e la distribuzione, deposito e ritiro dei beni temporali o benefici. Non si può però provare, in base alla legge divina, che un certo vescovo o una chiesa sia superiore agli altri in questo

1. Cfr. cap. XXI, 13 (p. 537).
2. Riferimento alle Bolle di Giovanni XXII, *Ad conditorem canonum* e *Cum inter nonnullos* (*Corpus iuris civilis, Extravag. Ioan. XXII*, tit. 14, cap. 3; tit. 14, cap. 4) e cfr. cap. XIII, 6, 10.

senso; ma anzi si può provare piuttosto l'opposto. E, in breve, in virtù delle parole della Sacra Scrittura non si può provare che un qualche vescovo o Chiesa sia il capo e la guida delle altre rispetto ad una certa autorità o potere, come abbiamo appunto già mostrato nei capitoli XV, XVI, XVII, XX e XXI di questo discorso.

4. – Di conseguenza, un vescovo non può scomunicare un altro vescovo più di quanto quest'ultimo non possa a sua volta scomunicarlo; né un vescovo può interdire la somministrazione dei sacramenti o servizi divini al popolo o ad una provincia sottoposta alla cura di un altro vescovo, più di quanto questi non possa interdirla al popolo o provincia del primo; né un vescovo ha una qualche altra autorità nei confronti di un altro vescovo o della provincia di questo vescovo, più di quanto quest'ultimo non l'abbia nei confronti del primo o della sua provincia; a meno che, naturalmente, questa autorità o potere non gli sia stata attribuita dal concilio generale o dal fedele legislatore umano. Tutti i vescovi hanno infatti lo stesso merito e la stessa autorità in quanto sono tali, come abbiamo mostrato nel capitolo XV di questo discorso, in base all'*Epistola di Gerolamo ad Evandro* [3]. Né un vescovo è più perfetto di un altro semplicemente perché gli ha imposto le mani un apostolo o un vescovo più perfetto. Poiché scrisse l'Apostolo, «nessuno dunque si glori degli uomini; imperocché tutte le cose sono vostre, ossia Paolo, o Apollo, o Cefa», ecc... «voi poi di Cristo» [4]. E la glossa a questo testo: «" Voi poi di Cristo " e non dell'uomo, nella creazione o nella redenzione» [5]. Appunto per questa ragione non importa, nei riguardi di qualunque sacramento, che il prete il quale impone le sue mani sia più o meno perfetto, perché egli ne ha l'autorità, poiché solo Dio produce l'effetto di un sacramento. E quindi l'Apostolo, nello stesso capitolo della *Epistola ai Corinzi*, risolve questo problema dicendo: «Io piantai, Apollo innaffiò, ma è Dio che ha fatto

3. Cfr. cap. XV, 8, 10 (pp. 451, 454).
4. *1 Cor.*, III, 21-23.
5. *Collectanea* cit., PL, CXCI, 1564, e cfr. cap. XVI, 13 (pp. 468).

crescere »[6]. Perché, come il potere germinativo e vitale di una pianta non è dato da chi la pianta o la innaffia, ma piuttosto da chi dà alla pianta la sua anima vegetativa, così l'Apostolo mostra che le opere meritorie non sono date da coloro che impongono le loro mani, e benedicono, ma bensì da colui che dà il carattere interno o grazia, ossia, Dio stesso; benché però vi contribuisca anche l'altro, come contribuisce alla crescita della pianta chi l'annaffia. E siccome esiste un solo datore di autorità interiore, di carattere della stessa specie e di grazia, cioè, Dio stesso, ne segue che tutti i vescovi o sacerdoti hanno uguale autorità o merito data da Dio, come intese appunto Gerolamo.

5. – In virtù delle parole della Sacra Scrittura, nessun vescovo o Chiesa, in quanto tale, è dunque il capo o la guida del resto della Chiesa. Poiché il solo capo assoluto della Chiesa e fondamento della fede, per immediato ordinamento divino, secondo la Sacra Scrittura o verità, è Dio stesso, e non un apostolo, vescovo o prete, come dice in modo chiarissimo l'Apostolo nella *Epistola agli Efesini*, capitoli IV e V, in quella *ai Colossesi*, capitolo I, e nella *I ai Corinzi*, capitolo X[7]. E perciò egli dice che tutti gli Apostoli, profeti, maestri ed altri credenti, costituiscono il « corpo di Cristo » che è la Chiesa in quanto significa gli altri membri; ma nessuno è «il capo», eccetto il solo Cristo. Onde nell'*Epistola agli Efesini*, capitolo IV, troviamo scritto: « Ed Egli ne costituì alcuni apostoli; altri profeti, altri evangelisti; altri pastori e maestri; per il perfezionamento dei Santi, per l'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo; finché non ci riuniamo tutti nell'unità della fede »[8], ecc. E poco oltre l'Apostolo aggiunge: « Ma trovando l'unità nella carità, cresciamo per ogni parte in lui che è il capo (cioè) Cristo. Da cui tutto il corpo, costituito e connesso per via di tutte le giunture di comunicazione, in virtù dell'operazione proporzionata di ciascun membro, produce l'incremento del corpo per la sua

6. *1 Cor.*, III, 6.
7. Cfr. cap. XVII, 2.
8. *Ephes.*, IV, 11, 13.

edificazione nella carità »[9]. E, ancora, nel capitolo V della stessa Epistola: « Poiché l'uomo è il capo della donna, come Cristo è il capo della Chiesa; Egli è il salvatore del suo corpo. Quindi, come la Chiesa è soggetta al Cristo, così le spose debbono essere soggette in tutto ai loro mariti »[10]. Ma Paolo non disse mai che Cefa fosse il capo della Chiesa, o che la Chiesa gli fosse soggetta come al suo capo, benché ciò si potesse dire dopo che Cristo risuscitò dalla morte e salì al cielo. E quindi l'Apostolo, parlando in persona di tutti i credenti, scrive poco dopo nello stesso capitolo: « Nessuno infatti odiò mai la propria carne, ma anzi la nutrisce e la cura, come fa il Cristo per la Chiesa. Perché noi siamo le membra del suo corpo »[11]. E ancora, nell'*Epistola ai Colossesi*, capitolo I: « Ed Egli è il capo del corpo della Chiesa; colui che è il principio, il primo a rinascere dalla morte; onde Egli abbia la preminenza in tutte le cose »[12]. E la stessa cosa è chiaramente dimostrata da san Pietro nella sua prima Epistola, capitolo V: « E quando apparirà il principe dei pastori », cioè, il Cristo, « riceverete una corona di gloria »[13]. Ma oltre ad essere il capo, Cristo solo è e fu il fondamento e la pietra angolare della Chiesa o della fede. Onde, nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III, è scritto: « Imperocché nessuno può gettare un altro fondamento fuor di quello che è stato gettato, che è Gesù Cristo »[14]. E, ancora, nel capitolo X della stessa Epistola: « E quella pietra era Cristo »[15].

6. – Ma v'è ancora un altro senso, per cui si può intendere propriamente che un vescovo o una chiesa è o viene fatto capo o guida degli altri vescovi e delle altre Chiese, per autorità del concilio generale o del legislatore fedele. E cioè, che l'ufficio del vescovo « capo », insieme al suo collegio di sacerdoti (che il fedele legislatore umano o il concilio generale

9. *Eph.*, IV, 15, 16.
10. *Eph.*, V, 23-24.
11. *Eph.*, V, 29-30.
12. *Col.*, I, 18.
13. *1 Petri*, V, 4.
14. *1 Cor.*, III, 11.
15. *1 Cor.*, X, 4.

ha voluto associargli per questo scopo), consiste nel far conoscere al legislatore fedele che non ha nessun superiore al di sopra di sé, se la sua attenzione sia stata attratta da qualche necessità della fede o chiaro bisogno dei fedeli, che, dopo la debita deliberazione, sembri richiedere assolutamente la convocazione di un concilio generale. Il concilio generale deve poi essere radunato per comando coercitivo del legislatore, e nel modo che abbiamo detto. Ed è però anche dovere del vescovo «capo» tenere il posto o la posizione preminente tra i membri nel concilio generale, proporre i problemi da deliberare, raccogliere in presenza di tutto il concilio le sue deliberazioni e scritture con sigilli autentici e bolli notarili, pubblicare e comunicare tali deliberazioni a tutte le Chiese che lo richiedono, e conoscere e insegnare questi risultati e rispondere ai quesiti che siano sollevati nei loro riguardi; e inoltre, se qualcuno trasgredisce le decisioni del concilio sia concernenti la fede che il rito ecclesiastico o culto divino, o le altre ordinanze per la pace e l'unità dei fedeli, il vescovo «capo» deve punire tali trasgressori con qualche censura ecclesiastica, come la scomunica, l'interdetto o altra pena simile, ma sempre secondo le determinazioni del concilio e per sua autorità, e non in virtù di un qualche potere coercitivo che infligga delle punizioni nella persona o nelle proprietà, nello stato e per lo stato della vita presente. Ma è anche dovere di quel vescovo, insieme alla parte più importante o alla maggioranza del collegio che gli è stato assegnato dal legislatore, giudicare i vescovi e le Chiese (non subordinate le une alle altre) per quanto concerne le controversie spirituali propriamente dette, secondo il secondo e terzo significato del termine «spirituale», indicato nel capitolo II di questo discorso [16]; e in questa classe rientrano quelle ordinanze che riguardano il rituale della Chiesa e che il concilio abbia ordinato che siano osservate. Tuttavia, se le altre chiese, con una sentenza aperta, verosimile e quasi unanime, ritengono che il vescovo o il collegio che è a capo della Chiesa abbia agito troppo male o sia stato negligente, allora queste

16. Cfr. cap. II, 5 (p. 256).

altre chiese possono legittimamente appellarsi al legislatore umano, ove il legislatore o il governante con la sua autorità possa correggerlo convenientemente; oppure possono richiedere la convocazione di un concilio generale, se, agli occhi della maggioranza delle altre chiese e secondo il giudizio del legislatore, il caso richieda la convocazione di un tale concilio.

Io dico dunque che solo in quest'ultimo modo è bene, per mantenere più facilmente e più convenientemente l'unità della Chiesa, che qualche vescovo o chiesa sia posto come «capo» e «primo» delle altre dell'ufficio pastorale, senza avere però alcun potere coercitivo, sebbene ciò non sia però affatto ordinato dalla legge divina, poiché l'unità della fede potrebbe essere conservata anche senza questo «capo», benché non così facilmente [17]. Dobbiamo poi mostrare quale sia il vescovo, la chiesa o il collegio di sacerdoti e di chierici (e quale diocesi o provincia) che è meglio e più conveniente nominare «capo» e «primo» di tutti gli altri vescovi, chiese e collegi di chierici; e, infine, dobbiamo mostrare a chi spetta l'autorità di nominare questo capo, di correggerlo ed anche di deporlo ove sembri opportuno farlo.

7. – La prima proposizione, ossia, che è bene porre un tale singolo «capo» su tutte le chiese, può esser provata solo che si accetti la necessità di convocare talvolta un concilio generale di credenti e di sacerdoti in virtù dei vantaggi che abbiamo ricordati nei confronti del rituale ecclesiastico, della fede e del culto divino. Sarebbe infatti inutile che molti vescovi e chiese venissero occupati in un còmpito che può essere adempiuto da un solo uomo invece che da molti, ed anche in maniera più conveniente [18].

17. E quindi l'autorità del vescovo romano non deve avere alcun carattere di potere politico o disciplinare, limitandosi a giudicare le dispute spirituali che sorgano tra le varie chiese e i vari vescovi. Ma, come s'è visto, anche in questa funzione il vescovo «capo della Chiesa» deve sempre sottoporre la sua decisione all'approvazione della *pars valentior sive maior* del collegio sacerdotale che il «legislatore umano» ha designato a tale còmpito.

18. E cioè per la stessa ragione per cui Marsilio ha ritenuto necessario che l'«esecuzione delle leggi» fosse affidata ad un governante invece che

Inoltre, ponendo un tale « capo » o « primo » sopra i vescovi e le chiese, viene allontanata una possibile causa di lotta e di scandalo. Infatti, è sempre necessario stabilire nel concilio adunato un metodo e una forma di procedura; ma se ciascuno potesse stabilire a suo piacimento questi decreti e comandi procedurali, nascerebbe o scandalo o lotta e confusione, con ogni probabilità, tra gli appartenenti al concilio. Inoltre, visto che nel concilio generale radunato si deve prendere in considerazione il rango dei partecipanti, sia rispetto al posto, come nel sedersi o nello stare in piedi, sia rispetto al discorso, come nel proporre delle risoluzioni e deliberarle, ed inoltre è talvolta necessario anche dar dei comandi, come quando s'impone silenzio agli oratori troppo ciarlieri; e visto anche che è necessario riassumere le decisioni del concilio e tenerle registrate in scritture notarili, con timbri e sigilli autentici e certificati; per tutte queste ragioni è bene che un uomo sia a « capo » di tutto il resto, e che abbia l'autorità di dar ordine agli altri e di comandare le altre misure utili per la celebrazione e la consumazione appropriata del concilio, affinché il pubblico benessere non sia disturbato o disordinato dalla diversità o anche dalla contradditorietà di tali misure. E, per di più, ci sembra che ciò sia giovevole, perché è il costume della Chiesa cristiana, e perché rende l'unità della fede ancor più evidente con una specie di segno sensibile.

a tutta la moltitudine della legge. Su questo principio di « economia » applicato da Marsilio nel campo della politica e la sua relazione con l'analoga concezione (il « rasoio ») applicata dall'Ockham sul piano logico-metafisico, cfr. le importanti conclusioni di A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 235-36, il quale cita appropriatamente il seguente testo occamista del *Dialogus*, pars III, tr. I, libro II, cap. 19 (p. 804): « *quando tamen ad alicuius inventionem sufficit unus solus, qui tunc non indiget favore vel auxilio, aut consilio plurium, melius est quod queratur et inveniatur ab uno quam a pluribus... Quando autem pauci sufficiunt ad videndum perfecte, quid est agendum et quid omittendum, non expedit multitudinem convenire ad tractandum, sed melius est quod convenire ad tractandum, sed melius est quod conveniant pauci, sufficientes tamen. Et ideo quando unus sufficit, non oportet convenire multos* ». Per lo stesso motivo in altri scrittori, cfr. DANTE, *Monarchia* cit., I, 14; EGIDIO COLONNA, *De regimine principum* cit., libro III, pars II, cap. 4.

8. – Veniamo adesso ad affrontare il problema di chi sia il vescovo o la chiesa che dev'essere scelto più propriamente come «capo» della Chiesa, e di quale sia la provincia o diocesi nella quale debba essere scelto questo «capo». Discutendo dapprima le qualità del vescovo «capo», diremo, secondo verità, che egli dev'essere uno che eccella tutti gli altri per la bontà della sua vita e per la sua sacra dottrina, notando però che si deve prestare maggiore attenzione alla prima qualità [19]. E per quanto concerne il luogo o provincia la cui Chiesa dev'essere anteposta a tutte le altre, dobbiamo dire che dev'essere quella Chiesa il cui collegio di sacerdoti o di chierici possiede una grande abbondanza di uomini che sono più onorevoli per la loro vita e più chiari nella loro dottrina sacra. Ma se tutte le altre condizioni sono uguali, o, almeno, non molto differenti, ci sembra che il vescovo e la chiesa di Roma (almeno fino a che questo luogo rimarrà abitato) meriti questa preferenza per numerose ragioni; in primo luogo, per la superiore fede, amore e rinomanza del primo vescovo di Roma – sia esso stato san Pietro e san Paolo, oppure entrambi – e la grande riverenza tributatagli dagli altri Apostoli; ed anche per la venerabile tradizione della città di Roma, la sua lunga superiorità sopra le altre città, il gran numero di uomini illustri, Santi e maestri della fede cristiana che vissero a Roma nella maggior parte del tempo, fin dall'inizio della Chiesa costituita, e la cura diligente e l'assidua fatica che essi usarono per soccorrere le altre chiese per diffondere la fede e preservare la sua unità; e, inoltre, per la universale monarchia e l'autorità coattiva che il popolo e il governante romano esercitarono su tutti i governanti ed i popoli del mondo, sì che essi soltanto ebbero il potere di emanare dei comandi coattivi che obbligavano tutti gli uomini per l'osservanza della fede e delle decisioni dei concili generali, e di punire i trasgressori di tali

19. Si noti la profonda diversità tra le qualità che Marsilio ritiene necessarie per il vescovo capo della Chiesa e quelle definite invece da Tommaso d'Aquino in un testo della *Summa theologica*, II, II, qu. 185, a. 3, Resp., ove l'accento batte principalmente sulla capacità d'«istruire, difendere e governare pacificamente la Chiesa».

comandi, chiunque essi fossero; ed inoltre, essi accrebbero la grandezza della Chiesa, anche se poi, più tardi, alcuni dei Romani perseguitarono talvolta i cristiani a causa della malvagità di certi sacerdoti. E infine questo primato si confece al vescovo ed alla chiesa di Roma anche per consuetudine, poiché tutti i fedeli appresero o si abituarono a onorare il vescovo e la chiesa di Roma al di sopra di tutto il resto della Chiesa e ad essere incitati alla vita virtuosa ed al culto di Dio dalle loro esortazioni ed ammonimenti, e allontanati dai vizi e dai crimini dalle loro riprovazioni, censure e minacce di dannazione eterna.

9. – Quanto poi al problema di chi abbia l'autorità di stabilire un tale primato, si deve rispondere che questa autorità spetta al concilio generale o al legislatore umano fedele, che non ha alcun superiore. Ad essi spetta pertanto di designare quel «primo» collegio o gruppo di chierici; e, secondo questa procedura, la città di Roma, finché essa continuerà ad esistere e il suo popolo non si opporrà, continuerà lecitamente e legittimamente ad esercitare quel primato episcopale ed ecclesiastico, per la riverenza verso san Pietro e san Paolo e per le altre ragioni che abbiamo già esposto.

10. – Che la suddetta autorità di stabilire questo primato spetti al legislatore umano, è confermato da un editto di Costantino I, imperatore romano, che è incluso nel *Codice* di Isidoro e contiene tra gli altri questo passo: «Noi», cioè, l'imperatore romano, «decretiamo che essa», cioè, la Chiesa romana, «debba esercitare il suo primato tanto sopra tutte le quattro sedi principali di Antiochia, Alessandria, Costantinopoli e Gerusalemme, quanto su tutte le altre chiese di Dio, in tutto il mondo; e che colui che in un certo tempo è pontefice della sacrosanta romana Chiesa, debba essere il *principe* e il più alto di tutti i sacerdoti in tutto il mondo, e che tutte le materie concernenti il culto di Dio o il mantenimento e la stabilità della fede debbano essere regolate dal suo giudizio» [20]. Si noti che Costantino dice chiaramente

20. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 252.

che «il mantenimento e la stabilità della fede» o legge divina, dev'essere regolato dal pontefice romano; ma non disse però che la fede debba essere determinata secondo le opinioni del solo vescovo romano o della sua Chiesa o collegio. Poiché, come noi abbiamo già detto, quando sorgano delle opinioni sulla Sacra Scrittura e sulla fede che possono condurre allo scisma, allo scandalo ed al turbamento della pace e dell'unità dei fedeli, è allora dovere del pontefice di prender nota di queste opinioni, indagarle, riferirle al legislatore umano o a chi governa per sua autorità, e chiedergli di convocare il concilio e – se sembri giusto – di correggere tale situazione. Così appunto Costantino diede al vescovo ed alla Chiesa romana quel primato e, insieme a questo, e per sua devozione, concesse molti altri poteri che nessun diritto umano o divino l'obbligava a concedere. E questo primato – che forse taluni successori di Costantino ritolsero alla Chiesa ed al vescovo romano – fu restituito a questa Chiesa da Augusto Focas, com'è mostrato chiaramente dalla *Cronaca dei Pontefici ed imperatori romani* di Martino, ove si trovano queste parole: «Bonifazio IV marsico di nascita... ecc.», e, poco dopo: «Egli ottenne dall'imperatore Augusto Focas, un decreto che stabiliva che la Chiesa di san Pietro apostolo fosse a "capo" di tutte le altre chiese, giacché la chiesa di Costantinopoli diceva di essere la prima di tutte»[21].

11. – Che inoltre tale autorità di stabilire il primato spetti al legislatore fedele umano o a chi governa per sua autorità, secondo l'avviso e la decisione del concilio generale, può esser provato con gli stessi ragionamenti ed autorità, mediante le quali abbiamo mostrato nel capitolo XXI di questo discorso[22] che al legislatore o al governante spetta l'autorità di convocare il concilio generale e di punire con forza coercitiva tutti coloro, sacerdoti o laici, che si rifiutano di andare al concilio e ne trasgrediscono le ordinanze. Basta infatti soltanto mutare la minore di quelle argomentazioni.

21. MARTINO POLONO, *Chronicon*, in MGH, *Scriptores*, XXII 422.
22. Cfr. cap. XXI, 1 (p. 523).

E da queste proposizioni segue poi, per necessità, che spetta lecitamente alla stessa autorità il diritto di correggere il vescovo « capo » e la sua chiesa o collegio, di sospenderlo dall'ufficio, e di privarlo e deporlo da tale carica ove tale atto sembri ragionevole ed utile.

12. – Non dobbiamo però dimenticare di dire che anche quando i credenti, sacerdoti o laici periti nella legge divina, vivono sotto dei legislatori o governanti infedeli, sono obbligati dalla stessa legge divina a radunarsi, purché possano farlo convenientemente, per definire e determinare i significati dubbi di quella legge, e a dare ordine a tutte quelle altre cose che possano aumentare il progresso, l'unità e la comune utilità della fede e dei fedeli; sebbene questo obbligo sia più stretto per i sacerdoti che debbono destare gli altri fedeli, in quanto il dovere dei sacerdoti è quello d'insegnare, esortare, riprovare e, se è necessario, anche minacciare gli altri. Ma hanno però lo stesso obbligo anche quegli uomini che siano stati addottrinati nella legge divina – e i sacerdoti debbono esigere da loro che lo adempiano – perché, come è scritto in *Giacomo*, capitolo IV: « chi sa fare il bene e non lo fa è in peccato »[23]. Poiché, come secondo la legge umana non sono soltanto obbligati a combattere per difendere la libertà civile, anche con la lotta fisica in caso di necessità, coloro che sono stati assegnati al servizio militare nella fanteria o in cavalleria, ma anche coloro che esercitano altri uffici dello Stato, e in particolare quelli che sono più adatti a questo còmpito, soprattutto quando i loro servigi sono richiesti dai soldati o dal loro capo[24], così per la legge divina non sono obbligati a difendere e a chiarire la fede, e a stabilire i regolamenti che riguardano il rituale ecclesiastico, soltanto i sacerdoti, ma anche i laici, che siano esperti della legge divina, e specialmente quando il loro servizio è richiesto

23. *Iac.*, IV, 17.

24. Come ritiene giustamente C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 351, n. 2, Marsilio si riferisce con queste parole agli ordinamenti militari tipici dei comuni italiani del tempo.

a tale fine dai sacerdoti, sebbene tali funzioni costituiscano l'ufficio proprio dei sacerdoti.

13. – Ma da chi verrà la convocazione alla quale dovrà rispondere adunandosi, il concilio dei sacerdoti e degli altri credenti idonei? È certo giusto chiederselo, dal momento che nessuno dei sacerdoti o degli altri credenti è preposto a tutti gli altri dalla legge umana o divina, giacché abbiamo supposto che il legislatore umano sia ovunque un infedele. E noi rispondiamo, secondo il senso della Sacra Scrittura, che il concilio generale non dev'essere convocato o adunato da un vescovo o da un sacerdote che abbia autorità sopra gli altri vescovi o sacerdoti, a meno che, forse, tale autorità non gli sia stata attribuita dalla maggioranza dei fedeli. Ora, supponiamo dunque che nessun prete sia stato preposto a tutto il resto della moltitudine dei fedeli e dei sacerdoti; ma ciò non toglie però che sia bene scegliere un tale «capo» o stabilire qualche altro regolamento nei riguardi della fede o del rituale ecclesiastico. E in tal caso io dico che la convocazione del concilio proverrà dai sacerdoti, purché ognuno di loro abbia avuto una così gran carità da destare gli altri pel mantenimento e l'accrescimento della fede, sì che essi si accorderanno senza esitazione e prontamente accettando di riunirsi in concilio; oppure, nel caso che non tutti abbiano avuto tanta carità da volere indurre gli altri ad adunarsi con loro nel concilio, la convocazione verrà da coloro che sono più ferventi di amore divino, e quindi gli altri sacerdoti o laici ascolteranno le loro parole e riconosceranno la giustezza dei loro consigli.

In ambedue questi modi vennero appunto convocati gli Apostoli e gli anziani, per stabilire se fosse o non fosse necessario per la salvezza eterna che i fratelli non circoncisi venissero circoncisi, come risulta evidente dagli *Atti degli Apostoli*, capitolo XV. Infatti non leggiamo in nessun passo che gli Apostoli si radunassero perché convocati da qualcuno di loro e per la sua propria autorità; ma soltanto invece che «gli Apostoli e gli anziani convennero insieme per conside-

rare questa parola»[25]; e, ancora, che «convocando i dodici la moltitudine dei fedeli...»[26]. La Sacra Scrittura non dice dunque esplicitamente quale degli Apostoli destò o chiamò gli altri per primo, affinché convenissero in queste adunanze. Ma supponiamo pure che san Pietro per la sua maggiore carità fosse stato il primo a destare e chiamare gli altri; non ne seguirebbe però affatto che egli avesse qualche autorità nei confronti degli altri Apostoli, escluso forse soltanto il caso che costoro gliela avessero attribuita con la loro propria elezione, come è stato mostrato nel capitolo XV e nel capitolo XVI di questo discorso. Poiché nei chiostri e nelle città vi sono molti uomini che sono più perfetti per il merito della loro vita e della loro sacra dottrina, o che sono più eminenti per virtù politica, ma che non per questo sono governanti o prelati degli uomini meno perfetti, ma anzi più spesso loro sudditi; e questa situazione si verifica anzi oggi frequentemente nei riguardi degli uffici clericali, non so, o forse so, per quale pestifera causa.

14. – Inoltre, come nell'assemblea civile viene concessa talvolta agli uomini più coscienti e più anziani e più considerati una certa prerogativa per quanto concerne il sedere, il parlare e il deliberare nella stessa assemblea, ed hanno avuto molti altri onori da parte dei loro concittadini, non perché questi fossero soggetti alla loro autorità, ma soltanto perché sembrava giusto mostrare deferenza ad uomini di maggior virtù ed età, così è assai probabile e conforme alla Sacra Scrittura che gli altri Apostoli mostrassero deferenza a Pietro per le ragioni che abbiamo detto; e infatti leggiamo che egli fu il primo tra loro quando si trattava di prendere delle risoluzioni. E fu forse per questa ragione che i Santi lo chia-

25. *Acta*, XV, 6. Da questo punto sino alla fine del penultimo paragrafo di questo capitolo, il testo marsiliano fu ripreso e riassunto da Dietrich di Niem nel suo scritto di polemica conciliaristica *Circa convocationem generalium conciliorum* (1413/14), ed. H. HEIMPEL in *Studien zur Kirchen- und Reichreform des XV Jh.*, I, pp. 32-35 in « Sitzungberichte der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften », Phil-hist. Kl. (1929-30). E cfr. R. SCHOLZ, *ed. cit.*, p. 432.

26. *Acta*, VI, 2.

marono « la bocca e il capo della compagnia degli Apostoli » [27], benché gli altri Apostoli non gli fossero soggetti in qualche autorità, a meno che, come abbiamo già detto, questa sottomissione non fosse dovuta ad una loro propria elezione, perché avessero voluto liberamente porre alla loro testa Pietro, così come i monaci eleggono il loro abate o priore e il popolo il suo capo (*praeses*) [28].

15. – Sembrerebbe quindi abbastanza ragionevole che i credenti potessero essersi convocati insieme ed adunati nei modi che abbiamo detto. Poiché quando gli uomini convennero originariamente per stabilire la comunità civile e la legge civile, e la loro parte prevalente s'accordò su tutto ciò che concerneva la vita sufficiente, non furono convocati dall'autorità coercitiva di una o di più persone, ma bensì dall'esortazione o persuasione di uomini prudenti e facondi. Questi ultimi, dotati per natura di una eccezionale inclinazione per questo còmpito, successivamente con i loro sforzi compirono dei progressi nelle loro diverse imprese e guidarono gli altri uomini, o in tempi successivi o in una sola volta, alla forma di quella comunità perfetta verso la quale erano anch'essi naturalmente inclinati, sì che prestarono facilmente ascolto ai loro argomenti persuasivi, così come abbiamo già mostrato nei capitoli III, IV, VII e XIII del I discorso, fondandoci sulla *Politica*, libro I, capitolo I; libro IV, capitolo 10 e libro VII, capitolo XII [29]. E analogamente, e secondo la Sacra Scrittura, noi possiamo ragionevolmente sostenere che la moltitudine degli Apostoli e dei credenti si radunò insieme forse per l'esortazione di uno o alcuni degli

27. *Catena Aurea* cit., XII, p. 462 (Giovanni Crisostomo).

28. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, 353, n. 2, ritiene che anche in questo caso, parlando del *populus* che si sceglie il proprio *praeses*, Marsilio si riferisca alle forme di governo dei comuni italiani con i loro « podestà » o « capitani » elettivi. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 308, n. 26, ma cfr. anche vol. I, pp. 28-29, 181 pensa che con il termine *populus* Marsilio si riferisce, qui come in altri luoghi, al « popolo » delle città comunali distinto dalla classi dei « magnati » e degli altri « potenti ».

29. Cfr. I discorso, cap. III, 3; cap. IV, 3; cap. VII, 2; cap. XIII, 2 (pp. 115, 119, 138, 176).

Apostoli che avevano una carità più fervida, e che gli altri vi prestarono facilmente ascolto, perché erano colmi della grazia di Dio e perché era tale la loro inclinazione.

Tale fu forse la procedura séguita, anche dopo l'età apostolica, da alcuni vescovi o sacerdoti che vivevano sotto dei legislatori o governanti infedeli e che erano colmi del più grande amore per Dio ed i loro prossimi; e fu appunto a questi uomini che Cristo promise che sarebbe rimasto con loro « sino alla fine del tempo »[30], secondo le ultime parole dell'ultimo capitolo di Matteo. Ed è parlando di loro che Rabano, nella sua glossa a questo passo della Sacra Scrittura, scrive « che " sino alla fine del tempo " non mancheranno sulla terra degli uomini che siano degni della presenza e della ospitalità divina »[31], benché ogni sacerdote, per il suo stesso ufficio, abbia questo obbligo di diffondere la fede ove possa farlo in modo adeguato. Poiché nell'ultimo capitolo di Matteo viene impartito, proprio a questo proposito, un ordine, a tutti i sacerdoti nella persona degli Apostoli, quando Cristo dice loro: « Andate dunque e ammaestrate tutte le genti »[32]. E seguendo appunto questo precetto, l'Apostolo scrisse nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX: « Guai a me se non predicherò l'Evangelio, poiché me ne incombe la necessità »[33]. Ma al suo esempio, alla sua sollecitudine ed agli sforzi compiuti per diffondere la fede e preservare l'unità, guardano assai poco i moderni pastori della Chiesa romana che suscitano discordia e lotta intestina tra i cristiani fedeli, per poter esser capaci di esercitare un governo secolare sopra di loro, nel modo più sicuro, anche se ingiustamente ed illecitamente.

16. – Da quanto abbiamo detto risulta quindi chiaramente che il vescovo romano con la sua Chiesa è stato fino ad ora la guida ed il capo degli altri vescovi e chiese; ed abbiamo pure mostrato in modo sufficiente in che cosa do-

30. *Matth.*, XXVIII, 20.
31. *Catena Aurea* cit., XI, p. 334 (Rabano Mauro).
32. *Matth.*, XXVIII, 19.
33. *1 Cor.*, IX, 16 (citato a memoria).

vette e debba legittimamente esser « capo ». Considerando [34] la fonte di questa autorità, il modo con cui l'ha ottenuta e fin dove l'abbia effettivamente estesa – benché ingiustamente ed illecitamente, in modo fraudolento – possiamo dunque dire che, dall'origine al tempo di Costantino, il vescovo romano con la sua Chiesa ottenne questo primato lecitamente, e, cioè, quasi per mezzo di una elezione da parte delle altre chiese che gli offrivano il loro consenso e la loro obbedienza. Ma questa obbedienza gli fu data volontariamente, e non perché le altre chiese fossero soggette al vescovo romano per una qualche sua autorità, bensì invece per la carità preminente e la fede costante degli apostoli Pietro e Paolo, e perché la Chiesa romana aveva tanti uomini di superiore onestà e dottrina; uomini che con la loro carità sovrabbondante si assunsero la cura di dare istruzioni e consigli fraterni ai prelati e credenti delle altre chiese. E queste altre chiese, ritenendo appunto che i vescovi romani fossero più dotti, accettarono il loro consiglio; e quindi accettarono le loro decisioni nei riguardi del rito ecclesiastico, perché queste decisioni sembravano utili e giuste; e finalmente giunsero ad ubbidire ai loro comandi per timore della censura ecclesiastica della scomunica o dell'interdetto, onde preservare l'unità della fede. Questa ubbidienza volontaria ebbe appunto per la sua lunga durata la forza e il significato di un'elezione. E quindi, benché all'inizio della Chiesa l'ubbidienza ai comandi o decreti del vescovo o della Chiesa romana, non fosse affatto resa obbligatoria per gli altri vescovi o chiese cristiane, né dalla legge divina né dalla legge umana, più di quanto non fosse obbligatorio il suo opposto, nondimeno, consolidandosi questa utile e ragionevole costumanza per mezzo della quale veniva preservata completamente l'unità della fede (poiché non c'era sempre un legislatore fedele che li mantenesse in ordine e li conservasse in unità), i fedeli vennero poi obbligati dalla legge divina ad esser sempre così ubbidienti in tutte le cose lecite ed onore-

34. Marsilio riprende quella breve analisi storica dello sviluppo del potere papale che era rimasta interrotta al § 7 del cap. XVIII (p. 500).

voli, quasi che il vescovo romano e la sua Chiesa fossero stati designati dai fedeli per elezione ad essere sempre il loro giudice su tutte le quistioni pertinenti al rituale ecclesiastico. E questo soprattutto fino al tempo in cui essi poterono riunirsi pubblicamente e regolare in modo più adeguato le condizioni della Chiesa.

17. – Ma il caso è ben diverso per quanto concerne gli atti contenziosi. Poiché l'Apostolo dette un diverso consiglio sul modo in cui dovevano esser regolati gli atti contenziosi accaduti tra i fedeli, preti o laici, come abbiamo mostrato nel capitolo IX di questo discorso [35], fondandoci sulla *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, e come spiegheremo in modo più compiuto nel capitolo XXIX [36]. Infatti l'Apostolo non volle che il giudicare di tali atti fosse funzione propria di un sacerdote o vescovo o di qualche loro gruppo particolare, come risulta chiaramente dalle stesse parole dell'Apostolo e dalle relative spiegazioni dei Santi.

18. – Così, dunque, all'inizio il vescovo romano e la sua chiesa ottennero il loro primato lecitamente, per la loro caritatevole sollecitudine; e quindi, per la loro ferma devozione e la riverenza e la ubbidienza volontaria che offrirono loro le altre chiese, questo primato assunse quasi la forza di una elezione. Non si può infatti mostrare per mezzo della Sacra Scrittura che Cristo o qualcuno degli Apostoli abbia mai dato un comando o un consiglio che richiedesse dagli altri vescovi o preti una sottomissione alla Chiesa di Roma anche nelle sole materie di rito ecclesiastico. Ma se una tale sottomissione fosse stata realmente necessaria per la salvezza dei fedeli (come ora affermano certi vescovi romani), non solo nelle materie pertinenti al rituale ecclesiastico ma anche nella giurisdizione coercitiva, e non solo nei confronti degli ecclesiastici ma anche di tutti i governanti secolari, come si potrebbe mai pensare che Cristo e i suoi Apostoli avrebbero

35. Cfr. cap. IX, 13 (p. 355).
36. Cfr. cap. XXIX, 4 segg. (p. 702).

mancato d'insegnare il dovere di questa sottomissione? Ma poiché Cristo e i suoi Apostoli hanno decretato apertamente proprio la cosa opposta, e soprattutto nei riguardi della giurisdizione coattiva – come abbiamo mostrato chiaramente sul fondamento della Sacra Scrittura nei capitoli IV, V e IX di questo discorso – dobbiamo respingere tra le favole apocrife le parole di chi parla così.

19. – Fu dunque al tempo dell'imperatore dei Romani Costantino, il quale accettò apertamente la fede ed il battesimo cristiano, che i fedeli cominciarono per la prima volta ad adunarsi in pubblico, a risolvere i problemi della fede, ed a regolare il rituale ecclesiastico, così come si vede nel *Codice* di Isidoro, al capitolo *Sulla Chiesa primitiva nel concilio di Nicea* [37]. Con un editto imperiale di questo Costantino – che era del resto in armonia con l'antica, lodevole costumanza di cui abbiamo già detto – il vescovo e la Chiesa romana ottennero quel primato sopra le altre che noi abbiamo mostrato spettarle, e per di più, oltre a questo primato, essi ricevettero il possesso e il dominio di certe province [38]. Tuttavia, già prima di Costantino, ma anche dopo, certi vescovi romani scrissero delle lettere o decreti, nei quali affermavano che quel primato sopra le altre chiese e gli altri vescovi – che noi abbiamo mostrato appartenergli per elezione o per ordinanza dei governanti – era invece dovuto in virtù della legge divina, senza sollecitazione o consenso da parte del legislatore umano o di qualsiasi collegio o individuo, indipendentemente dalla loro autorità o preminenza; ma abbiamo già provato in maniera sufficiente, nel capitolo precedente, come sia invece vero proprio l'opposto di questa affermazione.

20. – Dopo il tempo di Costantino, e specialmente quando era vacante il seggio imperiale, certi vescovi romani scrissero delle lettere nelle quali dichiaravano che questa priorità

37. Pseudo-Isidoro, *Decretales* cit., pp. 247 segg.
38. Ivi, p. 252; e cfr. § 10 (p. 550).

spettava loro, ora in virtù della legge divina, ed ora per concessione dei governanti. E riguardo allo scopo ed alla natura di questa priorità, alcuni suggerirono o dichiararono che essa si estendeva all'interpretazione della legge evangelica ed al regolamento del rito della Chiesa, sia per quanto concerne il culto divino che i ministri ecclesiastici, comprendendo in questo entrambi i generi della loro ordinazione, ossia, tanto quello inseparabile o primario – che noi abbiamo chiamato essenziale – quanto quello secondario – che abbiamo chiamato separabile o accidentale nel capitolo XV di questo discorso [39] – ed anche la loro privazione.

Questi vescovi romani affermarono che il loro primato si estendeva su tutti i vescovi, chiese, popoli e individui, e sostennero di avere quindi l'autorità di pronunziare sentenze di scomunica o d'interdetto degli uffici divini o qualsiasi altra censura ecclesiastica, come l'anatema, nei riguardi dei suddetti fedeli, sia che fossero sudditi o ministri della Chiesa e prelati. Dopo di che, altri vescovi romani pretesero di avere completa giurisdizione o potere coercitivo su tutti i ministri della Chiesa o collegi di ministri in tutto il mondo. Però, finché il governante romano fu potente, e il suo Stato restò intatto e la sua sede occupata, questi vescovi esercitarono questo potere coercitivo adducendo come ragione che spettava loro per concessione dei governanti. Ma col volger del tempo – caduto l'impero romano nella sedizione, e specialmente quando restò vacante la sede imperiale – i vescovi romani giunsero fino al punto di affermare che questo potere era stato loro concesso per legge divina. E nel capitolo seguente noi diremo perché il primato ecclesiastico romano abbia avuto una storia così varia. Nello stesso modo i vescovi romani hanno anche dichiarato nelle loro epistole che spetta loro l'autorità di dispensare o distribuire a loro arbitrio tutti i beni temporali della Chiesa senza che occorra la sollecitazione o il consenso di quel collegio o individuo, di qualsiasi dignità o autorità. E, non contenti di queste pretese eccessive, i vescovi romani più recenti hanno dichia-

39. Cfr. cap. XV (p. 444).

rato nelle loro epistole o decreti che spetta loro per legge divina la suprema autorità o giurisdizione coercitiva sopra tutti i governi, popoli e individui di tutto il mondo, sì che nessun governante può esercitare lecitamente tale giurisdizione coercitiva, che essi chiamano la « spada temporale », senza o contro il loro consenso o dettame; e contro quei governanti che lo facciano e contro i sudditi di questi governanti, i vescovi romani pronunziano sentenze di scomunica e d'interdetto. Essi affermano infatti di esser loro soltanto, in tutto il mondo, i vicari di Cristo, che fu « re dei re e signore dei signori » [40], ed aspirano segretamente ad ottenere per sé una tale supremazia, mediante il titolo di « pienezza di potere » che pretendono spetti loro. Per questa ragione dicono di avere la legittima autorità di attribuire tutti i regni terreni e di toglierli ai re ed agli altri governanti che disubbidiscono ai loro comandi, benché tali comandi siano, in verità, empi e spesso illeciti.

Queste pretese sono state espresse – tra gli altri vescovi romani – da Bonifazio VIII, in un modo non meno temerario di quanto non sia nocivo e contrario al significato letterale della Sacra Scrittura, per mezzo di certe sue interpretazioni metaforiche [41]; ed è giunto addirittura a decretare che sia necessario per la salvezza eterna che tutti gli uomini credano ed ammettano che questo potere spetta ai vescovi romani [42]. Gli uomini che sono successi a Bonifazio – Clemente V e il suo cosiddetto immediato successore – hanno riaffermato queste pretese, benché sembri che essi le applichino unicamente all'impero romano [43]. Ma siccome le loro pretese

40. *Apòc.*, XIX, 16.

41. Marsilio insiste qui, come altrove (cfr. cap. IV, 1, 6; XXVIII, 1, 24) sulla distinzione tra l'interpretazione « letterale » della Sacra Scrittura – che è per lui sostanzialmente la sola valida – e l'interpretazione « metaforica », « allegorica » o « mistica » che egli ritiene facilmente soggetta a conclusioni arbitrarie e « sofistiche » (cfr. a questo proposito DE LAGARDE, *Marsile*, pp. 74-76; C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilio of Padua. Doctrines* cit., pp. 1-21; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 75-77).

42. Dottrina sostenuta nella Bolla *Unam sanctam*. E cfr. I discorso, cap. XIX 10; II discorso, cap. XX, 8; cap. XXI, 9 (pp. 242; 518, 532).

43. Cfr. la Bolla di CLEMENTE V, *Pastoralis Cura* in *Corpus iuris canonici*, *Clem.*, libro II, tit. 11, cap. 2, pubblicato da Giovanni XXII il 16 lu-

sono fondate su quel titolo che abbiamo già ricordato, ossia, la pienezza di potere data loro dal Cristo, è certo che se tale potere o autorità spettasse loro per concessione del Cristo, si estenderebbe ugualmente a tutti gli stati e governi del mondo, allo stesso modo del potere di Cristo, come abbiamo mostrato nel capitolo XIX del I discorso [44].

CAPITOLO XXIII. – *Sui modi di pienezza di potere, e sulla maniera ed ordine della loro assunzione da parte del vescovo romano; e esposizione sommaria di come egli ne abbia usato e ne usi ancora.*

1. – Nei capitoli VI, VII, IX e XII di questo discorso abbiamo definito la natura e l'estensione dei poteri dei sacerdoti; nei capitoli XV e XVI di questo discorso abbiamo poi esaminato quell'uguaglianza o quella diversità che vi è tra i sacerdoti per quanto concerne il loro potere e la loro dignità. E nel capitolo precedente abbiamo discusso del primato, o priorità, utile ed appropriato di un vescovo, o di una chiesa o collegio di chierici nei confronti di tutti gli altri, l'origine e lo sviluppo di questo primato, nonché il suo segreto e graduale passaggio ad una forma e specie di primato non appropriata, e che perviene ad un eccesso così grave e intollerabile come l'usurpazione del potere secolare e il desiderio smodato e assolutamente intollerabile di dominio da parte dei vescovi romani. Desiderio al quale essi hanno già dato una determinata espressione orale.

2. – In tutte le usurpazioni del potere e del dominio secolare che i vescovi romani hanno perpetrato in passato – ed alle quali, come ognuno può evidentemente vedere, essi tendono ancora con ogni sforzo, sebbene ingiustamente –

glio 1317, la Bolla di GIOVANNI XXII, *Si fratrum et coepiscoporum* del 31 marzo 1317 in *Corpus iuris canonici, Extravag. Ioan. XXII*, libro V, cap. 1, e il suo *Monitorium* contro Ludovico il Bavaro dell'8 ottobre 1323, in MGH, *Constitutiones*, vol. V, n. 792, 616 segg.

44. Cfr. I discorso, cap. XIX, 9-10 (pp. 510-11).

ha già avuto in passato, e avrà ancora nel futuro, una parte non piccola l'argomento sofistico con cui questi vescovi si attribuiscono il titolo di « pienezza di potere ». Questo sofisma è anche la fonte di quel ragionamento capzioso mediante il quale essi tentano di provare che tutti i re, governanti e individui sono soggetti a loro nella giurisdizione coercitiva. E quindi si dovrà bene esaminare questa pienezza di potere, prima separando o distinguendo i suoi vari modi; poi indagando se questa pienezza di potere spetti al pontefice romano o qualsiasi altro vescovo in uno solo o in più di questi modi; quindi, mostrando, di conseguenza, qual è il significato di questo titolo che il vescovo romano si assunse per la prima volta; e infine, osservando come questo significato si tramutò poi in altre forme (e volesse il cielo che non fossero delle frodi!) dannose per tutti i governanti e sudditi che vivono una vita civile; e qual è l'uso di queste forme del titolo di pienezza di potere che il pontefice romano ha fatto sino ad ora, fa ancora oggi, e continuerà a fare ugualmente se non ne sarà impedito.

3. – Visto però che la pienezza di potere sembra implicare una certa universalità, e che è nostro scopo trattare soltanto di poteri volontari, noi dobbiamo distinguere la pienezza di potere nei suoi vari modi o sensi, secondo i diversi generi del potere volontario universale [1].

In un senso [2] dunque, s'intende e si può giustamente in-

1. Per aver chiaro il significato polemico e critico dell'interpretazione marsiliana dei « modi » della « pienezza di potere », si tenga presente la posizione che gli scrittori di parte papale avevano assunto nei confronti di questo concetto. Giacomo da Viterbo ritiene infatti che a questo potere debbano essere soggetti tutti i cristiani, che da esso derivino tutti i poteri, spirituali o temporali concessi da Dio per il governo dei fedeli, che da esso traggano origine tutti i poteri ecclesiastici, e che non v'è nessuna potestà umana che possa giudicarlo o limitarlo con le sue leggi, ma che invece è proprio il potere « pieno » del pontefice che giudica e limita tutti gli altri: *De regimine Christiano*, II, 9, p. 273. Né molto diversa è anche la dottrina di Egidio Colonna che, pure attribuendo la « pienezza di potere » al « Papa insieme con la Chiesa », afferma che nessun essere umano può possedere un potere maggiore, e che anzi non può essere considerato legittimo qualsiasi potere che non sia subordinato alla *plena potestas* del Papa (*De ecclesiastica potestate*, III, 9-10, pp. 190 segg.).

2. Gran parte del resto del cap. e §§ 2-7 del cap. seguente sono ripro-

tendere che la pienezza di potere significhi, secondo il significato o la forza delle parole stesse, quel potere illimitato di compiere ogni atto possibile e di fare qualsiasi cosa a proprio arbitrio. E sembra che questo potere spetti tra tutti gli uomini soltanto al Cristo. Onde è scritto in *Matteo*, ultimo capitolo: « Mi è stato dato ogni potere in cielo ed in terra » [3].

In un secondo senso, più pertinente, si può intendere che la pienezza di potere significhi ciò che permette ad un uomo di compiere qualsiasi atto volontario comandato sopra qualsiasi altro uomo o sopra qualsiasi cosa esterna che sia nel potere umano o che possa essere rivolto al loro uso; o, ancora, si può intendere la pienezza di potere come se significasse ciò che permette ad un uomo di compiere qualsiasi atto suddetto, ma non sopra qualsiasi altro uomo o qualsiasi cosa soggetta al potere umano; e, inoltre, si può intendere la pienezza di potere come ciò che permette ad un uomo non di compiere qualsiasi atto, ma soltanto un determinato genere o specie di atto, ma tuttavia seguendo ogni impulso della volontà, e sopra qualsiasi altro uomo o qualsiasi cosa soggetta al potere umano.

In un terzo senso si può intendere poi la pienezza di potere come il potere di giurisdizione coattiva suprema sopra tutti i governi, popoli, comunità, collegi e individui di questo mondo; o, ancora, soltanto sopra alcuni di essi, ma nondimeno seguendo sempre ogni impulso della volontà.

In un quarto senso si può intendere che la pienezza di potere significhi quel genere di potere che abbiamo già definito prima, ma esercitato soltanto sopra tutti i chierici, e quindi di nominarli ai vari uffici ecclesiastici, di privarli di questi uffici e di deporli, e di distribuire i beni temporali ecclesiastici o benefici.

In un quinto senso la si può invece intendere come il potere per cui i sacerdoti possono in ogni modo legare o sciogliere gli uomini dal peccato e dalla punizione, e scomu-

dotti quasi verbalmente da PHILIPPE DE MÉZIÈRE nel *Somnium viridarii*, cap. 82, in *Monarchia*, ed. Goldast, II, pp. 87-88.

3. *Matth.*, XXVIII, 18.

nicarli, porli sotto interdetto, e riconciliarli alla Chiesa; potere, questo, che abbiamo già discusso nei capitoli VI e VII di questo discorso.

In un sesto senso si può intendere che essa significhi il potere d'imporre le loro mani su tutti gli uomini per riceverli entro gli ordini ecclesiastici, e il potere di amministrare o di proibire la amministrazione dei sacramenti ecclesiastici; potere che abbiamo già discusso nei capitoli XVI e XVII di questo discorso.

In un settimo senso la si può intendere, come il potere di interpretare i significati della Sacra Scrittura, specialmente su quelle materie che sono necessarie alla nostra salvezza; e come il potere di distinguere e regolare tutto il rituale ecclesiastico, e di dare dei comandi coercitivi che ordinano l'osservanza di tali regolamenti sotto la pena di anatema.

In un ottavo senso – che è anche l'ultimo entro quei limiti che interessano il nostro scopo – si può intendere che la pienezza di potere significhi quella cura pastorale generale delle anime, che si estende a tutti i popoli e a tutte le province del mondo, e che noi abbiamo già discusso nei capitoli IX e XXII di questo discorso. Ma per « pienezza di potere » si può anche intendere – e in ciascuno dei sensi che abbiamo già detto – quel potere che non è limitato da nessuna legge, mentre il potere non pieno sarebbe appunto quello limitato dalle leggi umane o divine, tra le quali possiamo porre giustamente anche la retta ragione. Vi sono poi forse anche altri modi o combinazioni della pienezza di potere, ma penso che abbiamo esaminato tutti quelli che sono pertinenti al nostro proposito.

4. – E quindi, dopo aver così distinto questi modi di potere « pieno », io dico che la pienezza di potere nel primo significato da noi dato, non spetta affatto al vescovo romano, né qualunque altro sacerdote, né a nessun altro uomo all'infuori di Cristo o Dio. Ma poiché questo fatto è così evidente e testimoniato dalla sapienza umana e divina e da tutta la

scienza morale, tralascio di discuterlo, anche per amore di brevità.

Quanto poi al terzo ed al quarto modo di pienezza di potere, noi abbiamo già mostrato per via di dimostrazione nel capitolo XV del I discorso[4], e l'abbiamo confermato in modo più compiuto in virtù della testimonianza infallibile della Sacra Scrittura, nei capitoli IV, V e VII di questo discorso, e rafforzato ancor più saldamente nei capitoli XV, XVI, XVII e XXI di questo discorso, che questi poteri, per non parlare della loro pienezza, non possono mai spettare in alcun modo per legge divina a qualsiasi prete o vescovo in quanto tale, nei confronti di qualsiasi chierico o laico. Se, poi, la legge umana abbia concesso questa pienezza di potere a qualche ecclesiastico, vescovo o sacerdote, o non sacerdote, in uno qualsiasi dei modi con cui tale potere può essere concesso e revocato per una causa ragionevole dal giudizio del legislatore umano, è cosa che dev'essere accertata dalle leggi umane e dai rescritti o previlegi del legislatore umano.

Per quanto concerne poi il quinto ed il sesto modo di pienezza di potere, si è già mostrato nei capitoli VI e VII di questo discorso che il potere di legare gli uomini alla colpa ed alla pena o di liberarli da esse, e similmente quello di anatemizzare o scomunicare pubblicamente qualsiasi persona, non è stato concesso al sacerdote in modo assoluto o con pienezza, ma che invece questo potere è stato limitato dalla legge divina, in modo che il sacerdote non può condannare l'innocente o assolvere il colpevole di fronte a Dio. E, ancora, che dev'essere convenientemente limitato da uno statuto umano anche il potere posseduto da qualsiasi vescovo o sacerdote di scomunicare pubblicamente chiunque, e specialmente di porre sotto interdetto un governante o una comunità, così come abbiamo appunto mostrato nei capitoli VI, VII e XXI di questo discorso. Inoltre, abbiamo mostrato nel capitolo XVII di questo discorso, che il potere di nominare i ministri della Chiesa con l'imposizione delle

4. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192).

mani, d'insegnare e predicare e di amministrare i sacramenti ecclesiastici nelle comunità di fedeli, non spetta con pienezza ai vescovi o sacerdoti, in quanto il modo conveniente di usare questi poteri è stato definito per i vescovi e i sacerdoti dalla legge divina ed umana.

Per quanto concerne poi i rimanenti modi, settimo ed ottavo, è stato già mostrato nei capitoli XX, XXI e XXII di questo discorso, che essi non convengono con pienezza a nessun vescovo o sacerdote, ma bensì solo secondo la determinazione della legge divina e umana. Perciò la pienezza di potere non spetta né al vescovo romano né ad alcun altro sacerdote in quanto tale, a meno che forse non vogliano chiamare pienezza di potere quella priorità o primato che noi, nel capitolo XXII del presente discorso, abbiamo mostrato spettare al vescovo romano ed alla sua Chiesa nei confronti di tutti gli altri sacerdoti e chiese, ma solo in virtù dell'autorità del legislatore umano fedele.

5. – Ma ora dobbiamo discutere di quale fu la fonte dell'attribuzione originale da parte del pontefice romano del titolo di pienezza di potere, e quale modo di questo titolo egli assunse in primo luogo, benché tale potere pieno non gli appartenga veramente in nessuno dei sensi che ne abbiamo già dato. Ma sembra che questo titolo sia stato assunto dal pontefice romano in un primo tempo, nel suo ottavo senso, e che l'origine di una sua certa apparente convenienza fosse quell'affermazione di Cristo che troviamo in Giovanni, capitolo XXI, quand'Egli disse a Pietro: «Pasci le mie pecorelle» [5]; ed anche le parole in Matteo, capitolo XVI, rivolte al solo Pietro: «E io ti darò le chiavi del regno dei Cieli» [6]; ed anche il passo di Giovanni, capitolo XVIII: «Riponi la tua spada nel fodero» [7]; ed ancora la risposta dei discepoli al Cristo: «Signore, ecco qui due spade» [8]. Questi passi vengono interpretati da certuni come se significassero che

5. *Ioan.*, XXI, 17.
6. *Matth.*, XVI, 19.
7. *Ioan.*, XVIII, 11.
8. *Luc.*, XXII, 38.

tutto il corpo del gregge, cioè i fedeli cristiani di tutto il mondo, sono stati affidati al solo Pietro, e quindi ad ogni pontefice romano come vicario particolare di san Pietro; e che gli altri Apostoli e i vescovi che sono loro successi non furono incaricati della guida di tutto il gregge in tutto il mondo, ma che ciascuno di essi fu incaricato di un particolare gregge e di una singola provincia. San Bernardo interpretando così le parole del Cristo che abbiamo citato da Giovanni, capitolo XXI, scrive nel suo trattato indirizzato al pontefice romano Eugenio, *De consideratione*, libro II, le seguenti parole: « Tu sei l'unico pastore universale, non solo delle pecore, ma anche dei pastori. Tu mi domandi: Come lo provi? Con le parole del Signore. A chi mai, e non dico dei vescovi ma neppure degli Apostoli, sono state affidate tutte le pecorelle in modo così assoluto e senza distinzioni? " Se tu mi ami, Pietro, pasci le mie pecorelle ", ove non son fatte né eccezioni né distinzioni ». E poco dopo Bernardo aggiunge: « Quindi ad ognuno degli altri Apostoli che conoscevano il sacramento, fu affidato un singolo gregge E persino Giacomo, " che era reputato una colonna ", della Chiesa, fu contento di servire soltanto a Gerusalemme, lasciando a Pietro la cura di tutto il gregge ». E da ciò Bernardo trae poi questa inferenza logica: « Secondo i tuoi canoni, gli altri sono stati chiamati a prender cura solo di una parte, mentre tu sei stato chiamato alla pienezza di potere » [9]. Sicché, all'inizio, s'intendeva la pienezza di potere come l'amministrazione generale o cura di tutte le anime.

6. – Ma se tale era il significato del titolo quando il vescovo romano lo assunse per la prima volta (benché non fosse già in armonia con il vero senso della Sacra Scrittura, come abbiamo sufficientemente provato nel capitolo XXVIII di questo discorso), più tardi fu però trasformato presuntuo-

9. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 8, PL, CLXXXII, 751-52. Ma si cfr. *Gal.*, II, 9; l'*Epistola Leonis I ad Anastasium Thessalonicensem*, in PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 619; IVO DI CHARTRES, *Decretum V*, c. 349, PL, CLXI, 428 segg.; GREGORIO IV, *Epistola I*, PL, CVI, 853 C.

samente da lui in uno del tutto diverso, forse per desiderio di guadagno o di qualche altro vantaggio, oppure per usurpare una certa preminenza sugli altri. Con questa trasformazione, il vescovo romano pretese e dichiarò pubblicamente che egli solo, con la sua parola o con l'imposizione di una penitenza in questo mondo che gli piacesse di fissare, poteva assolvere completamente i peccatori ed esentarli dalle pene che sarebbero stati obbligati a pagare o a soffrire per lo stato del mondo futuro secondo i demeriti dei loro peccati.

7. – Dopo aver assunto così questi poteri sotto un'apparenza di pietà e di misericordia (di pietà, perché possa sembrare che essi abbiano per carità cura e sollecitudine di tutti gli uomini; di misericordia, perché si creda che essi possano e desiderino di aver compassione di tutti gli uomini), i vescovi romani, sostenuti dai previlegi e dalle concessioni di governanti, specialmente quand'era vacante la sede imperiale, estesero questo titolo. Dapprima lo applicarono alla regolamentazione del rito ecclesiastico, stabilendo certe leggi nei riguardi dei chierici, le quali fin dall'inizio furon chiamate « decreti ». Quindi persuasero anche i laici ad accettare certi regolamenti che venivano presentati sotto forma di richieste o di esortazioni, e imposero digiuni ed astinenze da certi cibi in periodi stabiliti, allo scopo di ottenere il suffragio divino e la misericordia divina, affinché fossero allontanate le epidemie e le tempeste che allora flagellavano gli uomini. E tutto questo si può ben vedere nella leggenda di san Gregorio e di alcuni altri Santi [10].

8. – Quando i laici nella loro devozione accettarono volontariamente queste regole o richieste, e le osservarono, i vescovi romani cominciarono a imporle sotto forma di comandi, e così osarono, senza la licenza da parte del legislatore, di atterrire i loro trasgressori con minacce orali di anatema o di scomunica, ma sempre sotto la falsa apparenza della pietà o del culto divino.

10. *Acta Sanctorum*, 12 marzo, II, 131 E - 32 A, *Vita Gregorii Magni*. E cfr. anche la *Vita alia auctore Iohanne Diacono*, ivi, II, 142 segg.

9. – Ma il desiderio di dominio dei vescovi romani crebbe poi sempre di più; e vedendo che i devoti credenti, per la loro ignavia ed ignoranza della legge divina, erano atterriti da queste parole, e che, per timore della dannazione eterna, credevano di essere obbligati ad ubbidire a quanto imponevano i sacerdoti, i vescovi romani con la loro corte di chierici ebbero la presunzione di stabilire certi editti o ordinanze di carattere oligarchico concernenti gli affari civili, con le quali affermavano che essi e l'ordine o ufficio clericale (nel quale compresero anche qualsiasi semplice laico che volessero), fossero esenti dagli oneri pubblici; e promossero all'ordine clericale anche uomini sposati che furono facilmente attratti dal godimento dell'immunità dagli oneri pubblici. In tal modo costoro si assoggettarono una parte abbastanza considerevole della moltitudine civile, sottraendola al potere dei governanti. Inoltre, poiché desideravano di abbassare maggiormente il potere dei governanti, essi stabilirono degli altri editti che impongono la pena dell'anatema a coloro che abbiano inflitto qualche offesa personale agli uomini che sono ascritti al collegio dei chierici; e così anche li diffamano pubblicamente nei loro templi scomunicandoli, e nondimeno chiedono che questi colpevoli siano puniti con le pene fissate dalle leggi umane [11].

10. – Ma è ancora più detestabile, e veramente esecrabile nell'ufficio dei sacerdoti, che il vescovo romano e gli altri vescovi, per espandere la loro giurisdizione e quindi incrementare i loro vergognosi guadagni, con aperto disprezzo di Dio e evidente vergogna dei governanti, scomunichino e escludano dai sacramenti della Chiesa quei laici e quei chierici, i quali dimenticano oppure non sono in condizione di pagare certi debiti pecuniari che, per obbligo civile, debbono pagare alla scadenza di un certo periodo di tempo [12]. Ma

11. Cfr. *Corpus iuris canonici, Sext.*, libro III, tit. 2, cap. I; tit. 23, cap. 3; libro V, tit. 9, cap. 5; tit. 11, cap. 6, 8, 23; *Clem.*, libro V, tit. 8, cap. 1.

12. Cfr. ivi, *Decret. Greg. IX*, libro III, tit. 30, cap. 5; *Extravag. commun.*, libro III, tit. 6, cap. I; *Clem.*, libro III, tit. 8, cap. I.

Cristo ed i santi Apostoli hanno portato questi uomini nella Chiesa a prezzo di molte esortazioni, pene e fatiche, e infine a prezzo del loro martirio e versando il loro sangue prezioso. Infatti, colui che « fu fatto tutto per tutti gli uomini » per poter guadagnare tutti gli uomini, non agì nel modo in cui agiscono questi vescovi, ma volle invece che solo le colpe gravi potessero causare l'allontanamento dei peccatori dal consorzio degli altri credenti, così come noi abbiamo mostrato, fondandoci sulla *I Epistola ai Corinzi*, capitolo V, nel capitolo VI del presente discorso [13].

11. – Non contenti neppure di questi atti, ma sforzandosi di raggiungere il più alto grado di potere secolare, contro il comando o consiglio di Cristo e degli Apostoli, questi vescovi si sono poi precipitati a stabilire delle leggi distinte da quelle di tutto il corpo dei cittadini, ed hanno decretato che tutti i chierici sono esenti dalle leggi civili, causando così un vero scisma civile e quella pluralità di governi supremi che noi abbiamo già mostrato, nel capitolo XVII del I discorso [14], assolutamente incompatibile con la pace degli uomini, adducendo la sicura testimonianza dell'esperienza. Tale è infatti l'origine e la radice della pestilenza che tormenta il regno d'Italia; e da essa sono germinati e cresciuti tutti gli scandali, e finché continuerà, non cesseranno mai in Italia le discordie civili [15]. Poiché il vescovo romano teme che questo potere al quale è pervenuto gradualmente con un astuto inganno, e la cui consuetudine (o piuttosto abuso) lo ha messo in grado di conservarlo, venga revocato dal governante (ed egli meriterebbe certo largamente questa revoca, per gli eccessi che ha commessi); e così, con ogni sollecitudine, impedisce la creazione e l'elevazione del governante romano. Anzi un certo vescovo si è spinto addirittura così lontano con la sua audacia, da emanare dei decretali nei quali proclama che il governante romano è legato a lui dal « giuramento di fedeltà »,

13. *1 Cor.*, IX, 21-22. E cfr. cap. VI, 13, p. 323.
14. Cfr. I discorso, cap. XVII, 1-2 (p. 222).
15. Cfr. I discorso, cap. I, 2; cap. XIX, 11 (pp. 104, 243).

in quanto gli è soggetto nella giurisdizione coattiva; e questa affermazione può vederla chiaramente espressa chiunque legga il documento intitolato *Sulla sentenza e la cosa giudicata* che si trova nella settima parte, ridicola e spregevole, di quelle certe loro affermazioni che chiamano « decretali » [16].

12. – Siccome Enrico VII, di felice e divina memoria, che occupò una posizione preminente tra i regnanti di tutti i tempi, luoghi e condizioni, rifiutò di inchinarsi alla sua imprudente temerarietà, questo imperatore cristianissimo ed uomo dotato di tutte le virtù ci viene descritto come un trasgressore « che pretende di aver dimenticato » il giuramento prestato, in un certo documento detto « decretale », altrettanto falso quanto temerario, e intitolato *Dei giuramenti*, ma il cui titolo più appropriato potrebbe essere il seguente: « sulle ingiuste ingiurie e insulti inflitti all'imperatore divino e a tutti i suoi successori, consanguinei e alleati ». Poiché questo principe viene infatti diffamato come spergiuro dai cosiddetti « fondatori dei canoni » [17], che si forzano d'insozzare la sua buona memoria, come se questa potesse mai essere sporcata dalle parole o dagli scritti di simili calunniatori.

13. – Non osando chiamare « leggi » queste ordinanze oligarchiche, i vescovi romani ed i loro cardinali hanno dato loro il nome di « decretali », benché nello stesso modo dei legislatori umani, costoro intendano che tali decretali obblighino gli uomini per lo stato della vita presente con delle pene da infliggersi in caso di trasgressione. Fin dall'inizio essi ebbero infatti timore di esprimere apertamente la loro intenzione usando la parola « leggi », poiché temevano la resistenza e la correzione del legislatore umano, ben sapendo

16. Riferimento alla Decretale *Pastoralis cura sollicitudinis* di CLEMENTE V, 14-19 marzo 1314, in *Corpus iuris canonici, Clem.*, libro II, tit. II, cap. 2, ed alla Decretale *Romani principes* dello stesso Pontefice, 14 marzo 1314, ivi, libro II, tit. 9, cap. 1.

17. Allusione alla Bolla di GIOVANNI XXII, *Ad conditorem canonum*, in *Corpus iuris civilis, Extravag. Ioh. XXII*, tit. 14, cap. 3. E cfr. cap. XIII, 6 (p. 394).

che nel fare simili ordinanze commettevano un reato di tradimento contro i governanti ed i legislatori; e così fin dai primi tempi chiamarono queste ordinanze « diritti canonici », in modo che con il colore di questo vocabolo (benché fosse usato empiamente) possano indurre più facilmente il fedele a considerare queste ordinanze come valide e quindi a rispettarle ed a credere e ad ubbidire ad esse in modo più completo.

In tal modo – per concludere – i vescovi romani hanno compiuto segretamente e gradualmente questa trasformazione, ed ora reclamano apertamente per sé la pienezza di potere negli ultimi sei sensi, e con questo commettono molti crimini mostruosi nell'ordine civile contro la legge umana e divina e contro il giusto giudizio di ogni essere ragionevole. Di alcuni di questi crimini, ma non di tutti, noi abbiamo del resto già fatto particolare menzione nel capitolo precedente.

Capitolo XXIV. – *Come, in particolare, il vescovo romano abbia usato la supremazia e pienezza di potere così assunta entro i limiti della Chiesa e del governo del clero.*

1. – Dobbiamo adesso mostrare in che modo il vescovo romano abbia usato fino ad ora ed usi anche adesso e, se non gli sarà impedito, continuerà ugualmente ad usare, questi modi di potere pieno che egli si è attribuito. Cominceremo quindi col discutere il loro uso di questi modi nella nomina degli ufficiali ecclesiastici e nella distribuzione dei beni ecclesiastici temporali o benefici sia ai ministri della Chiesa che agli altri poveri, per i quali (come abbiamo mostrato nel capitolo XIV di questo discorso) sono stati dati e conservati questi beni affinché fossero distribuiti dai ministri della Chiesa. E in séguito dovremo mostrare come il vescovo romano abbia usato e usi ancora adesso e continuerà ad usare questi pieni poteri, nei riguardi di coloro che vivono nella vita civile, siano essi governanti o sudditi[1].

1. Da questo punto fino alla prima proposizione del § 7, il testo di

2. – Con le loro azioni passate e presenti compiute secondo questa pienezza di potere, i vescovi romani hanno contaminato e, si può dirlo, distrutto l'intero corpo mistico del Cristo. Poiché essi hanno ristretto, corrotto, e infine abolito quasi interamente, il metodo di elezione che è certo il migliore, e quindi il solo metodo che ci assicura di compiere una nomina assolutamente buona di ciascun ufficiale ecclesiastico; e l'hanno fatto nonostante che fosse questo il metodo con cui gli Apostoli nominarono i diaconi, insieme con gli altri fedeli, com'è detto negli *Atti*, capitolo VI [2]. Prima di tutto, hanno infatti ristretto questo metodo riserbando al solo clero ciò che, per usanza, veniva fatto e doveva esser fatto dall'intera moltitudine dei fedeli, come è stato mostrato nel capitolo XVII del presente discorso [3]. Quindi, lo hanno ancora corrotto col restringerlo e col trasferire l'autorità di scegliere il vescovo ad un gruppo di giovani inesperti detti « canonici », che sono ignoranti della legge divina, escludendo da questa nomina i sacerdoti della provincia, con la sola eccezione del caso in cui le medesime persone siano al tempo stesso sacerdoti e canonici (caso, del resto, assai raro e fuori dell'ordinario). Ed hanno poi delegato al clero di una sola chiesa o tempio della provincia l'autorità di procedere alle nomine, cosa questa che doveva invece esser fatta almeno da tutto il clero della provincia e specialmente dai sacerdoti, il cui dovere, come noi abbiamo già mostrato [4], è d'essere maestri della scienza divina. E finalmente hanno quasi completamente abolito il metodo dell'elezione riservandosi direttamente il potere di attribuire tutti gli uffici ecclesiastici, alti, medi e inferiori, ivi compresi anche quelli, come l'aver cura dei templi, che possono essere svolti da semplici laici. Ma non basta; perché si sono anche riservati il potere di distribuire i beni temporali o benefici a vantaggio di questi uffici. Con queste riserve essi

Marsilio viene citato parola per parola da PHILIPPE DE MÉZIÈRE nel *Somnium viridarii*, cap. 24 (in *Monarchia*, ed. Goldast, I, pp. 85 segg.).

2. *Acta*, VI, 2-6.

3. Cfr. cap. XVII, 8-9 (pp. 381-82).

4. Cfr. cap. XVII, 8 segg. (p. 381).

dichiarano nulle e vane tutte quelle elezioni che vogliono, anche quando sono state compiute debitamente e gli uomini eletti sono adatti ed approvati; e in luogo di questi uomini, i vescovi romani, usando il loro pieno potere (che è ignorante, o affetto dalla corruzione o dalla preghiera, dall'odio o dall'affetto, dal timore, dall'adulazione o desiderio di favore, e pervertito in molti altri modi), nominano delle persone che sono ignoranti delle sacre lettere, prive di educazione e incapaci, e assai spesso uomini di costumi corrotti e notoriamente criminali, che non sanno neppure parlare la lingua del popolo al quale sono preposti.

3. – E così, dunque, risponda a quelle parole del Cristo che si leggono in Giovanni, capitolo X [5], quel vescovo romano che, tra gli altri suoi mostruosi crimini, contravvenendo e rovesciando delle elezioni debitamente svolte o da svolgere, nominò due vescovi che parlano la sua lingua provenzale, uno a Winchester in Inghilterra e l'altro in Danimarca, a Lund, nessuno dei quali parla la lingua del popolo affidato alla sua cura; e la qualità delle loro dottrine e dei loro costumi – sebbene questo non rientri nella mia presente trattazione – può essere illustrata dal fatto (ben noto in Danimarca) che il vescovo di Lund spogliò la chiesa e la diocesi di tutto il bestiame necessario alla coltivazione dei campi secondo le esigenze del paese, vendendolo, derubò il tesoro della Chiesa di questi proventi, e poi se ne fuggì al suo paese [6]. Ripeto, risponda il vescovo romano: come potrà questo pastore «chiamare per nome le sue pecorelle», e conoscere nella loro confessione i loro costumi e quali occorra

5. *Ioan.*, X, 1-13.

6. Si tratta dei vescovi Reginald Asser, nunzio pontificio in Inghilterra, creato nel 1320 vescovo di Winchester con una provvisione papale e contro l'elezione dei monaci e la raccomandazione del re; e di Isarn Morlane (o Tacconi) che fu creato similmente arcivescovo di Lund in Danimarca da Bonifazio VIII nel 1302. L'Isarn in qualità di legato aveva posto il regno di Danimarca sotto interdetto nel 1299, e forse il racconto del furto del bestiame della diocesi di Lund può esser posto in relazione con la *gravis pestilentia paecorum* che secondo gli *Annales* di PETRUS OLAUS colpì la Danimarca in quell'anno (cfr. *Annales*, ed. Jac. Langebeck, in *Scriptores rerum Danicarum medii evi*, Hafniae, 1772, I, pp. 189 segg.).

censurare riprendendoli; e come potranno le « pecorelle » seguirlo e intendere la predicazione e l'insegnamento « della sua voce »?

4. – Né certo mancano oggi gli uomini eleggibili all'ufficio pastorale, come invece accadeva nei tempi antichi, e quindi non occorre mendicare un pastore in province straniere. Perché in Inghilterra v'erano uomini assai migliori per la loro vita e la loro conoscenza della sacra dottrina dell'uomo che vi fu preposto, il quale né sapeva parlare nella loro lingua né era dottore della Sacra Scrittura, ma soltanto un causidico. E lo stesso è accaduto in Danimarca e in altre province; al quale proposito si potrebbero citare molte altre testimonianze di una simile flagrante ingiustizia; ma io le ometto per desiderio di brevità.

5. – Chi non resterà dunque meravigliato o stupito che dei giovani, ignari della Sacra Scrittura, privi della dovuta gravità di costumi, indotti, inesperti e talvolta anche notoriamente colpevoli, siano nominati nei maggiori uffici della Chiesa per corruzione simoniaca oppure per le preghiere, per non dire addirittura per la paura dei potenti; o per adulazione, o per ragione di parentela; mentre vengono respinti e disprezzati dei dottori della Sacra Scrittura e degli uomini di provata onorabilità? Ma, forse, racconto cose inventate o false? Se voi sommate i vescovi o gli arcivescovi delle province, i patriarchi e i prelati minori, non trovate tra dieci di loro uno solo che sia dottore di sacra teologia o adeguatamente istruito in questa scienza. E, cosa vergognosa a dirsi (ma permetteteci di non esitare a farlo, perché è vera), i vescovi moderni né sanno predicare al popolo la parola di Dio, né confutare le dottrine erronee degli eretici, qualora costoro manifestino; ma quando si dànno queste occasioni, corrono vergognosamente a mendicare la dottrina altrui; e ciò, nonostante le parole del Maestro dei Gentili nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo III, e *a Tito*, capitolo I, secondo le quali è necessario che « il vescovo... sia capace di insegnare, e abbracci quella parola fedele che è secondo

dottrina, sì che sia capace di esortare e convincere i contradditori con la sua sana dottrina »[7].

6. – Per quanto concerne poi i prelati minori, gli abati e i priori dei monasteri e gli altri curati, io giuro dinanzi a Dio, immortale verità, che un gran numero di loro sono di costumi non irreprensibili e così poveramente istruiti che non sanno neppure parlare secondo la grammatica.

7. – Ma gli uomini che ottengono la maggior parte degli uffici maggiori della Chiesa (e lasciatemelo dire di nuovo, proprio per via della pienezza di potere) e che sono considerati capaci di adempiere quei doveri che vi sono inerenti, sono soltanto dei causidici. E il pontefice romano li nomina come se fossero degli uomini utili e dei difensori della Chiesa, perché sanno come servirsi della legge per mantenere i beni temporali o per usurparne ancora di più, mentre invece respinge, come se fossero inutili, i maestri di sacra teologia. « Poiché costoro sono semplici » – come egli dice insieme al suo collegio di cardinali – « e lascerebbero che la Chiesa fosse dilapidata »; ma la Chiesa non consiste nei beni temporali, ma bensì nella fede in Cristo; ed è appunto per giovare a questa fede e non per i beni temporali che i vescovi debbono lottare, secondo il consiglio di Cristo e dell'Apostolo, così come è detto in Giovanni, capitolo XVI [8], e nel passo dell'Apostolo già citato, e, ancora, in numerose altre parti della Sacra Scrittura che io tralascio di citare perché la cosa è chiara e per amore di brevità.

8. – I beni temporali non sono infatti quell'eredità degli Apostoli che essi hanno lasciato ai vescovi loro successori perché ne avessero cura; né sono davvero « i diritti della sposa di Cristo » quei fastigi imperiali e quei domini secolari che i vescovi moderni dei Romani hanno opposto con questi sofismi, all'illustre Ludovico, duca di Baviera e Re dei Romani,

7. *1 Tim.*, III, 2; *Tit.*, I, 9.
8. *Ioan.*, X, 11.

per difendere sé stessi o, meglio, per attaccare lo stesso Ludovico [9]. E quindi Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, rivolto al pontefice Eugenio, al libro II, capitolo IV, dopo aver parlato della salvaguardia delle anime o delle chiese che è stata affidata dai santi Apostoli ai loro successori, scrive quanto segue: « Perché, cosa altro lasciò mai il santo Apostolo? " Quel che ho " – egli dice – " lo dò a te ". Ma cos'era mai quel che aveva? Io so una sola cosa: che non era né oro né argento, perché egli dice: " Non ho né oro né argento " ». E poco oltre, Bernardo aggiunge: « Anche se avanzi delle pretese su queste cose », cioè, i beni temporali, « per qualche altro titolo, non puoi certo farlo per diritto apostolico ». E poco oltre ancora: « Egli dette quel che aveva, cioè, come ho detto, la sollecitudine per le chiese ». Ma che dice invece della signoria e del governo? Si ascoltino le ultime parole di Bernardo: « Forse la signoria? Ascolta Pietro: " Non per dominare il clero " – egli dice – " ma per essere la norma del gregge ". E perché non pensi che egli parlò così soltanto per umiltà e non in verità, ecco la voce del Signore nel Vangelo: " I re dei Gentili dominano su di loro, coloro che hanno potere su di essi sono detti benefattori ". Ed Egli aggiunge: " Ma voi non fate così ". È dunque chiaro che questa signoria è interdetta agli Apostoli » [10].

9. – Ma quel che merita maggiormente l'attenzione e la meraviglia di tutti, e che dev'essere debitamente riformato nel concilio generale dai governanti e ministri di Dio, è la nomina del supremo pontefice e dei suoi confratelli, i cardinali, che – come abbiamo detto – debbono esser posti a capo ed a guida degli altri chierici, principalmente per il fine di insegnare e preservare l'unità della fede secondo le determinazioni del concilio generale. Difatti chi viene eletto

9. Allusione al *Monitorium* di GIOVANNI XXII contro Ludovico il Bavaro (MGH, *Constitutiones*, V, n. 792, 617). E cfr. cap. XXII, 20, (p. 559).

10. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6, PL, CLXXXII, 748 A B. I passi citati sono tratti da *Act.*, III, 6; *1 Petri*, V, 3; *Luc.*, XXII, 25-26.

ad occupare questa suprema dignità non è sempre, ma anzi lo è solo raramente, un maestro della Sacra Scrittura, mentre assai più spesso viene nominato un causidico, cosa che però è assolutamente contraria alla Sacra Scrittura, repugnante alla giusta ragione, e costituisce la pratica più vergognosa agli occhi di tutte le chiese. E lo stesso vale ugualmente per il collegio dei cardinali, perché vengono nominati a questa carica giovani lascivi, ignari delle divine lettere, mentre invece questo vescovo capo dovrebbe essere, insieme alla sua Chiesa o collegio dei cardinali, l'esempio o modello per tutti gli altri vescovi e tutte le altre chiese, e benché il pontefice romano debba guidare la Chiesa universale con l'aiuto ed il consiglio di questi cardinali, e non diversamente, specie quando si presentino dei problemi cruciali.

10. – Ma, per tornare al nostro precedente argomento, diciamo che il pontefice romano, mediante la sua pienezza di potere, attribuisce il più gran numero di uffici ecclesiastici, dai più alti ai più bassi, a persone incolte e ignoranti delle lettere divine (e almeno non fossero dei peccatori!), sia che le conosca, sia che gli siano estranee, e addirittura anche a dei bambini ed infanti; e che egli lo fa per la corruzione simoniaca sua o dei suoi intercessori, e per qualsiasi altra pervertita passione della maggior parte di loro. Ora, siccome tutte le cariche maggiori e principali sono così contaminate dalle nomine o piuttosto intrusioni di tali persone, ne risultano ugualmente macchiate dal contagio anche le cariche od uffici minori, la cui attribuzione spetta agli ufficiali maggiori. Perché questi prelati maggiori godono di coloro che sono simili a loro, così come «l'uomo gode dell'altro uomo, e il cavallo dell'altro cavallo»[11], secondo l'affermazione del Sapiente Gentile; e quindi essi spalancano ad uomini ignoranti e immorali quella stessa porta simoniaca e viziosa agli uffici e ai benefici ecclesiastici attraverso la quale essi stessi sono entrati. Siccome desiderano agire secondo i loro abiti propri, che il loro ufficio non ha affatto mutato ma piuttosto rivelato

11. PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemata*, X, 52.

in modo più completo, essi odiano infatti, respingono ed opprimono come nemici, quegli uomini santi, giusti e dotti, che non cercano di entrare nella casa di Dio per mezzo di quella via. Come dice la Verità: « Chi fa il male, odia la luce » [12].

11. – Né posso certo passare sotto silenzio il fatto che il vescovo romano, siccome desidera acquistarsi il favore e l'influenza dei potenti e anche, forse, perché ha ricevuto da loro del denaro, ha nominato ai seggi vescovili di città famose dei giovani che sono ignari della legge divina e di altre discipline, e che non sono stati insigniti di un ordine sacro; e provvede a tali nomine, nonostante che Gerolamo, nella sua *Lettera ad Evandro*, affermi che « il prete » è contenuto « nel vescovo » [13]. Ma se il regime ecclesiastico è così contaminato, non v'è da meravigliarsi che sia ammalato tutto il corpo di Cristo. Poiché i prelati e gli altri sovrintendenti della Chiesa tralasciano di esortare, supplicare e riprendere secondo la sana dottrina, ma anzi commettono dei crimini folli ed abominevoli; e quindi il popolo è scandalizzato dal loro esempio, giacché, come il bersaglio per gli arcieri, così anche gli ufficiali della Chiesa rappresentano l'esempio per il popolo comune [14]. E proprio in considerazione di ciò, la Verità dice in Matteo, capitolo V: « Così risplenda la vostra luce innanzi agli uomini, cosicché vedano le vostre buone opere » [15]. Questa è la radice e il primo male dei costumi moderni, dal quale deriva appunto la dannazione eterna, perché – come dice Cristo in Matteo, capitolo XV – « Se un cieco guida un altro cieco, entrambi cadranno nella fossa » [16].

Ma che diremo del modo in cui vengono dispensati i beni temporali? Benché i beni che avanzano oltre i bisogni della Chiesa debbano esser dispensati (come ognuno sa) dai ministri ai deboli, ai poveri ed alle altre persone infelici, questi beni

12. *Ioan.*, III, 20.
13. GEROLAMO, *Epist.*, 146, PL, XXII, 1195.
14. *Threni* (*Lamentationes Ieremiae*), III, 12.
15. *Matth.*, V, 16.
16. *Matth.*, XV, 14.

sono invece rivolti a quegli usi (o meglio, a quegli abusi) di cui abbiamo discusso nel capitolo XI del presente discorso[17]. E a questo aggiungi anche un certo nuovo modo di elemosine, per cui la maggior parte dei beni temporali sono ora consumati da soldati mercenari di cavalleria e di fanteria per fomentare e nutrire le guerre tra i fedeli cristiani affinché i pontefici possano essere infine capaci di sottomettere questi credenti al loro potere tirannico. Sicché, da quanto abbiamo visto risulta chiaramente che, proprio per causa della pienezza di potere, il corpo mistico della Chiesa è interamente contaminato e vicino alla morte nella sua materia o nei suoi membri principali, e specialmente, in una parola, nei suoi prelati.

12. – Ma per dire della forma di questo corpo, che deve consistere nell'ordine o disposizione appropriata delle sue parti, vedremo, se lo osserveremo diligentemente, che è adesso un mostro deforme. Perché se il corpo di un animale avesse i suoi singoli membri congiunti direttamente alla testa, chi non lo considererebbe mostruoso e inutile per lo svolgimento delle sue funzioni adeguate? Se il dito o una mano fossero congiunti direttamente alla testa, non avrebbero infatti la loro posizione propria, e quindi non avrebbero neppure il loro potere, movimento ed azione adeguata. Ma ciò non accade quando il dito è congiunto alla mano, la mano al braccio, il braccio alla spalla, la spalla al collo, il collo alla testa, tutti con le loro connessioni appropriate. Poiché quando il corpo ha ricevuto la sua forma appropriata, la testa può dare agli altri membri, l'uno mediante l'altro, quei poteri individuali che sono loro propri secondo la loro natura ed ordine; e così questi membri possono compiere le loro funzioni proprie. Ora, a questa forma e a questo modo si deve appunto prestare grande attenzione, tanto nel regime ecclesiastico che in ogni regime civile. Poiché il pastore universale o il governante universale non può osservare e dirigere immediatamente gli atti individuali di tutti gli

17. Cfr. cap. XI (p. 368).

uomini in tutte le province; e quindi, se questa osservazione e direzione dev'essere realizzata in modo proprio e adeguato, dev'essere assistito da agenti o ministri speciali in ordine appropriato; così il corpo della Chiesa può persistere ed accrescersi soltanto quando è ordinato in questo modo. E tale fu appunto la concezione sostenuta dal Maestro dei Gentili nell'*Epistola agli Efesini*, capitolo IV, là dove egli scrive così: « Cresciamo in colui che è capo per ogni parte (cioè) Cristo; donde tutto il corpo compaginato e connesso per via di tutte le giunture di comunicazione, in virtù dell'operazione proporzionata alla misura di ciascun membro, produce l'aumento proprio del corpo »[18].

13. – Ma quando si permette al pontefice romano di avere la pienezza di potere, tutta questa forma o ordine viene distrutta; poiché egli scioglie gli ufficiali e gli ordini inferiori dal potere, dalla correzione e dalla cura dei loro superiori: gli arcivescovi dal controllo dei patriarchi, i vescovi da quello degli arcivescovi, i gruppi o collegi del clero da quello dei vescovi, e così pure per gli abati ed i priori dei monaci[19]; e, infine, cosa recentissima (e volesse il cielo non fosse pessima!), anche per quei gruppi di religiosi che son detti ordini mendicanti; e, quindi, dopo aver distrutto l'ordine relativo di tutti costoro, il pontefice romano li pone sotto la sua cura e il suo potere correzionale immediato, e non per desiderio di qualche evidente utilità che possa derivarne, ma bensì per la sua nota smania di suscitare liti su liti per far così avanzare il proprio interesse, e mirando in tal modo a concentrare la ricchezza nelle proprie mani, a spogliarne gli altri prelati e infine a sottometterli ancora di più.

14. – Ognuno sa, poi, quanto sia grande l'insolenza che ne segue. Poiché gli ufficiali ecclesiastici, quando non sono sottoposti al controllo dei loro immediati superiori, diventano

18. *Ephes.*, IV, 15-16.

19. Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, libro III, 4, (PL, CLXXXII, 766 C).

arroganti, disubbidienti e irrispettosi nei riguardi di coloro ai quali dovrebbero giustamente esser soggetti, e trasformano questa situazione in un mezzo per potere peccare, se stessi e gli altri, più liberamente. Ed anche a coloro che dovrebbero essere i loro superiori, privati così del potere che gli è dovuto, viene offerta l'occasione per diventare indolenti e negligenti. Di qui derivano poi tante molestie per i fedeli, e così grandi avversità che io, per la loro varietà e il loro numero quasi incommensurabile, ho omesso di discuterli individualmente, sebbene la maggior parte di essi sia facilmente evidente a chiunque desidera conoscerli.

Sorvolo poi su quella pratica, che ormai ha assunto per abuso l'aspetto di un uso onesto, per cui il vescovo romano si permette di anteporre nel rango e nella dignità certi diaconi chiamati « cardinali », che sono ministri delle sue mense, ai vescovi ed ai sacerdoti, senza curarsi minimamente di quanto dice la Sacra Scrittura a questo proposito, e senza preoccuparsi di come questa usanza sia duramente condannata da Gerolamo nella sua *Epistola a Evandro*, come noi abbiamo già mostrato nel capitolo XV di questo discorso [20]. E aggiungi a tutto questo anche un nuovo germoglio sorto dalla stessa radice, e, cioè, che il vescovo romano, per la sua pienezza di potere, ha vietato a tutte le persone che ottengono ovunque benefici ecclesiastici, di far testamento senza il suo consenso, ed ha decretato che i beni di coloro che muoiono intestati completamente o parzialmente, gli siano devoluti e debbano essere consegnati immediatamente alla sua sede.

Un male ancora peggiore (poiché la simonia, anche se compiuta dopo l'atto, è certo la cosa peggiore) è, poi, che il vescovo romano, sempre in virtù di questa stessa pienezza di potere, si riservi le annate o i primi frutti di tutti i benefici in qualunque luogo, e in tal modo raccolga per sé tutti i tesori del mondo, sottraendoli agli Stati ed alle province dove dovrebbero essere distribuiti ai ministri del Vangelo ed alle altre persone povere, o usati, se è necessario, per il sostegno della comunità dalla quale sono stati presi, giacché

20. Cfr. cap. XV, 5, 8 (pp. 448, 451).

questi tesori sono stati stabiliti e messi da parte proprio per tale scopo.

15. – Ma – cosa che è ancora più intollerabile – il vescovo romano pretende per sé, sempre per la sua pienezza di potere, l'autorità di dispensare i legati che i laici cristiani hanno lasciato nei loro testamenti perché fossero usati per le Crociate o per altri scopi pii, secondo le disposizioni di talune persone designate dette «commissarii»[21]. E non ci si deve meravigliare di queste pretese, dal momento che taluni di questi vescovi hanno affermato di possedere, in virtù di questo stesso pieno potere, la signoria su tutti i re, prìncipi e Stati, così come abbiamo mostrato nel capitolo XX di questo discorso, sebbene nessuno di questi poteri spetti loro effettivamente, così com'è stato già dimostrato nel capitolo XXV del I discorso e nel capitolo XVII di questo discorso.

Da questa stessa radice derivano poi anche molti altri mali, ancora più gravi e vasti di quelli che abbiamo già citati; ma noi non possiamo ricordarli tutti perché essi variano talmente nella loro natura. Difatti, «quando si è prodotto un inconveniente», e specialmente quando sia tale da «contenere degli altri inconvenienti» pensabili nei riguardi degli atti umani civili, «non è difficile che ne conseguano poi tutti gli altri inconvenienti...», come afferma il Sapiente Gentile[22]. E così, se spetta al pontefice romano questo pieno potere, ne segue anche che egli può permettersi di fare ciò che vuole; e quindi sospende e revoca, a suo piacimento, tutte le leggi ed ordinanze umane, ed anche le decisioni del concilio generale; condizione, questa, alla quale ripugnarono sia i Santi che i filosofi, che la considerarono il peggiore di tutti i mali per ogni forma di governo terreno, come noi abbiamo provato per dimostrazione nel capitolo XI del

21. A proposito di queste prerogative finanziarie della Curia romana, cfr. J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform*, Berlin, 1903, pp. 50 segg.; E. GÖLLER, *Die Einnahmen der apostolichen Kammer unter Johann XXII (1316-1334)*, I, Paderborn, 1910.

22. ARISTOTELE, *Physica*, I, 2, 185*a*, 11.

I discorso, e confermato con l'autorità di Agostino, nelle sue glosse alla *I Epistola a Timoteo*, capitolo VI, nel capitolo V di questo discorso [23]. Sicché, dunque, se si permette al vescovo di Roma di avere la pienezza di potere, tutto il corpo della Chiesa diventa sùbito ammalato, l'intero ordine della famiglia ecclesiastica è fatto a pezzi, ed ogni governo civile è completamente impedito o parzialmente disturbato; e tutto questo, nonostante che le parole e gli atti di questo vescovo e della sua Chiesa o collegio siano stati presentati come un esempio per tutti gli altri.

16. – Ma i fedeli agiscano come io li esorto a fare, e volgano su costoro i loro occhi a lungo ingannati dal velo di una onestà sofistica indossata dalla maggior parte di essi; e allora, se mai hanno visitato la curia romana (o, per parlare con verità, la casa di mercanti e l'orribile spelonca di ladri [24]), percepiranno chiaramente che essa è diventata quasi del tutto il rifugio di tutti gli scellerati e di coloro che mercanteggiano sia le cose temporali che quelle spirituali; e quei fedeli che non l'hanno visitata impareranno che cos'è da molte persone degne di fede. Che mai vi si può trovare, se non una folla di simoniaci convenuti da ogni parte? E che vi si trova, se non le grida dei causidici, gli insulti dei diffamatori e i maltrattamenti dei giusti? Ivi la giustizia nei confronti degli innocenti o è sempre in pericolo, oppure – se essi non possono comprarla per un certo prezzo – viene rinviata così a lungo che, alla fine, esausti e sfibrati dalle innumerevoli difficoltà, sono costretti ad abbandonare le loro pretese giuste e degne di pietà. Poiché lì vengono altamente proclamate delle leggi umane, ma vi tacciono o vi risuonano solo raramente gli insegnamenti divini [25]. Ivi si fanno piani

23. Cfr. cap. V, 5, 8 (pp. 298, 304).
24. Cfr. *Matth.*, XXI, 12-13.
25. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 329, n. 23, ricorda, come esempio di una antica polemica contro la curia romana, di cui sono largamente presenti gli echi in questa pagina marsiliana, le accuse di RUGGERO BACONE, in *Opus tertium*, cap. 24 (*Opera hactenus indita*, [in «Rerum Britannicarum M. A. Scriptores»] vol. I, ed. Brewer, London, 1859, p. 84) e la veemente polemica di PIERRE DUBOIS, *De recuperatione terrae sanctae*, § 29, ed. Langlois, Paris, 1891, pp. 22-23.

accurati per invadere delle province cristiane e per impadronirsene con la forza violenta delle armi, strappandole a coloro alla cui custodia erano state legittimamente affidate. Ma non vi si vede però nessuna preoccupazione e nessun disegno per guadagnare le anime. E aggiungi che ivi « non è alcun ordine, ma vi domina un orrore eterno »[26].

17. – Io, che vi sono stato personalmente ed ho osservato il luogo con i miei occhi, ho creduto di star vedendo la terribile statua, con la testa d'oro, le braccia e il petto d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro, e i piedi parte di ferro e parte di argilla che Nabuchodonosor disse, (in *Daniele*, capitolo II), di aver visto in sogno[27]. E difatti, cosa mai rappresenta questa enorme statua se non lo stato delle persone che vivono nella curia del supremo pontefice romano; quest'immagine che un tempo era terribile per i malvagi, ma che ora empie di terrore tutti gli uomini virtuosi? Le membra superiori della statua, la testa e il petto e i bracci, che sono infatti nella loro apparenza, in realtà, e nel loro significato, se non l'oro, l'argento e l'opere delle mani umane? Il suo ventre e le cosce, che sono se non il frastuono ed il tumulto dei conflitti e delle controversie secolari e del mercanteggiare in modo abusivo e simoniaco tanto le cose spirituali che quelle carnali; e, direi anche, il tuono ed il lampo delle scomuniche orali e scritte e degli anatemi pronunziati contro quei credenti cristiani che rifiutano giustamente di esser soggetti nelle cose secolari al pontefice romano ed alla sua Chiesa, e di pagar loro il tributo temporale o materiale? E dimmi, ti prego, che sono le cosce di bronzo se non l'ostentazione di ogni sorta di piaceri, lussurie e vanità disdicevoli anche ai laici, e che vengono impresse nei sensi degli uomini proprio da coloro che dovrebbero offrire esempi di castità e di onestà a tutti gli altri? E le sue gambe di ferro, i suoi piedi e i suoi diti fatti in parte di ferro ed in parte di argilla, a che tendono se non

26. *Iob.*, X, 22.
27. *Dan.*, XI, 31-33.

alla usurpazione, l'invasione e la conquista dei governi civili, degli Stati e delle province mediante la forza violenta di ferrei armati, e portando con sé, per questo scopo, anche le parti superiori della statua; e, cioè, l'esibizione dell'oro e dell'argento che invita i guerrieri, il ventre e le cosce che rumorosamente promettono anch'esse tali ricompense e concedono a gran voce (benché falsamente) l'assoluzione dai peccati e dalle pene, e condannano e maledicono ingiustamente (benché senza recare assolutamente alcun danno, per la protezione di Dio) coloro che difendono la propria libertà e vogliono mantenere la lealtà dovuta ai loro governanti? E l'argilla che serve da piedestallo, e i diti, fittili e quindi fragili, che rappresentano se non l'incostanza della curia romana? E che cosa denotano se non la debolezza dei pretesti con i quali il pontefice romano si sosteneva contro quei credenti cristiani che vuole opprimere, per non dire poi della falsità ed iniquità di quei pretesti che sono evidenti per tutti?

Ma il profeta Daniele[28] ha anche predetto che «una pietra precipitata dalla montagna senza esser toccata da mano» cadrà sopra questa statua, intendendo appunto con questa «pietra» quel re, eletto da tutta la totalità degli uomini, che Dio farà sorgere con la sua grazia conferendogli cioè il potere e il cui regno non sarà dato ad alcun altro. Questo re, più per virtù o grazia della Trinità che per qualche atto o potere delle mani umane, indebolirà e «abbatterà» dapprima la parte di argilla di questa orribile, spaventosa e mostruosa statua, ossia i piedi sui quali si sostiene debolmente; cioè egli esporrà a tutti i popoli e governanti le false e ingiuste pretese dei suoi avversari – o piuttosto, come dice giustamente il poeta, i loro «vani pretesti» (*occasiones calvas*)[29] – smascherando la natura sofistica di queste pretese, confutandole con dimostrazioni umane e demolendole con le verità della Sacra Scrittura. Quindi, il re spezzerà la parte ferrea

28. *Dan.*, II, 34-35.

29. Per l'espressione *occasiones calvas*, cfr. PSEUDO-CATONE, *Disticha*, libro II, 26 («*Fronte capillata, post est occasio calva*»), ed anche FEDRO, *Fabulae*, libro V, 8.

della statua, reprimendo il suo atroce ed empio potere. E poi ancora farà tacere e soffocherà il bronzo, ossia l'autorità di maledire che il pontefice romano si è arrogato sui governanti e sui popoli, e le tumultuose usurpazioni della giurisdizione secolare, con le controversie e i dolori che ne risultano; e porrà anche fine ai lussuosi piaceri ed alle ostentazioni licenziose. Finalmente egli raffrenerà l'oro e l'argento, cioè, l'avidità e la rapina del pontefice romano e dei più alti membri della curia romana; e si attribuirà l'uso dei beni temporali con la debita moderazione. Così, secondo le parole del profeta, «il ferro, l'argilla, l'argento e l'oro» si saranno distrutti insieme; e, cioè, tutti i vizi e gli eccessi della curia romana verranno cancellati, «come i rimasugli nell'aia d'estate, che sono portati via dal vento» [30]. Poiché ciò che è tanto contrario alla natura, alla legge umana e divina ed alla ragione, non può certo durare a lungo [31].

Capitolo XXV. – *Come, in particolare, il vescovo romano abbia usato il suo primato o pienezza di potere fuori dei limiti della Chiesa, nei confronti dei laici e degli affari civili.*

1. – Ci resta ora da esaminare come i vescovi romani abbiano usato fino ad ora, ed usino ancora, la loro presunta pienezza di potere fuori dei limiti della Chiesa. Per prima cosa, però, noi dobbiamo esaminare le pratiche della Chiesa primitiva e il suo sviluppo dal suo fondatore e capo, che è

30. *Dan.*, II, 35. Tutta la visione apocalittica del re liberatore e restauratore della purezza della Chiesa – con la quale Marsilio allude evidentemente alla persona ed agli atti di Ludovico il Bavaro – è largamente influenzata da motivi comuni agli scritti dei francescani spirituali e in particolare di Ubertino da Casale (cfr. R. Scholz, *ed. cit.*, p. 466, n. 2).

31. Espressione assai simile a quella che si legge nello scritto antipapale *Antequam essent clerici*, in P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, 1655, «Preuves», pp. 21-23, composto durante il conflitto tra Bonifazio VIII e Filippo il Bello: «*Hoc enim natura et ratio, ius divinum et humanum, pariter destantur*». Cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 331, n. 29.

Cristo, e dai suoi primi promotori, i santi Apostoli. Cristo venne, infatti, in questo mondo per stabilire ed esercitare l'ufficio sacerdotale e la cura pastorale delle anime. Poiché Egli fu l'autore della legge di salvezza eterna e vi comprese anche le disposizioni che concernevano il rituale sacramentale e le osservanze, ed anche i comandi ed i consigli su tutto quanto si deve credere, fare e non fare per meritare semplicemente, oppure in modo eminente, quella vita beata e benedetta che chiamiamo eterna. Così abbandonò e rinunziò esplicitamente alla giurisdizione sopra gli atti civili o governo mondano, comandò o consigliò che agissero similmente tutti gli Apostoli ed i loro successori nell'ufficio sacerdotale; e dichiarò espressamente di esser soggetto per ordinamento divino al giudizio o potere coercitivo dei governanti di questo mondo e che lo erano ugualmente anche gli Apostoli; e gli Apostoli, sia con la parola che con gli atti, indicarono la stessa cosa nei loro riguardi, come è stato chiaramente mostrato dalla Sacra Scrittura, insieme alle esposizioni dei Santi e dei dottori, nei capitoli IV e V di questo discorso, e come è stato anche provato per mezzo di ragionamenti umani nei capitoli VIII e IX di questo discorso. Ed anche Cristo esercitò quei poteri che abbiamo discusso nei capitoli VI, VII, XV e XVI di questo discorso, e attribuì agli Apostoli, e attraverso di essi anche ai loro successori, l'autorità di esercitare quei poteri. Inoltre, Egli mantenne la suprema povertà e disse, comandò o consigliò che gli Apostoli ed i loro successori facessero lo stesso, nel modo che abbiamo già descritto e spiegato nei capitoli XII, XIII e XIV di questo discorso.

2. – Gli Apostoli « come figliuoli di ubbidienza »[1] mantennero questa maniera di vita e questo modo di esercitare l'ufficio sacerdotale, secondo i poteri di cui abbiamo parlato sopra; e li mantenne anche il vescovo romano e la maggior parte, ma non tutti, degli altri successori degli Apostoli fino verso il tempo dell'imperatore romano Costantino I. E ho

1. *1 Petri*, I, 14.

detto apposta « non tutti », perché taluni dei successori degli Apostoli possedettero dei fondi e tra questi il primo che si ricordi è stato Urbano I, vescovo romano, ma fino al suo tempo la Chiesa o tutto il collegio sacerdotale avevà mantenuto quel modo di vivere simile a quello di Cristo e degli Apostoli [2] che noi abbiamo chiamato meritorio o di suprema povertà. Ora, benché Urbano abbia forse agito così principalmente per pietà dei poveri e il desiderio di aiutarli (per accettare quella migliore interpretazione del suo motivo che possiamo dare coscienziosamente), pure se egli si attribuì il potere di reclamare questi beni o il loro provento dinanzi ad un giudice coercitivo, oppure se avendo il diritto di alienarli e di distribuirne il ricavato ai poveri non lo fece effettivamente, è chiaro che egli – sia che l'abbia fatto consapevolmente o inconsapevolmente – si allontanò in modo indebito dallo stato di suprema povertà o perfezione. E questa tendenza è stata poi anche séguita da molti altri vescovi romani fino al tempo di Costantino.

3. – Durante questo periodo – come noi abbiamo detto nei capitoli XVIII e XXII di questo discorso – i vescovi romani insieme con il loro collegio stabilirono per sé stessi certe regole, nei riguardi del rituale della Chiesa (come il culto divino e lo stato più proprio del collegio sacerdotale), e comunicarono queste regole alle altre chiese perché erano utili e le altre chiese desideravano conoscerle. Inoltre i vescovi romani, sempre per pietà e carità, si assunsero la diligente cura di tutte le altre chiese del mondo fino dove a essi potevano; poiché infatti le altre chiese non avevano assai spesso dei rettori o pastori adatti, e quindi essi davano dei consigli e delle ammonizioni ai fedeli di queste chiese in materia di fede e morale, che erano accettati volontariamente e con gratitudine, per le ragioni che ne abbiamo dato nei capitoli XVIII e XXII di questo discorso. Inoltre, quando sorgevano occasionalmente delle dispute tra alcuni dei sacer-

2. Cfr. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 413. Urbano I fu papa dal 222 al 230.

doti, vescovi, diaconi o altre persone di queste chiese, e gli avvertimenti fraterni dei membri delle loro congregazioni non bastavano a farli smettere di turbare gli altri nella loro fede e nei loro costumi, allora taluni di essi, o che erano più astuti o che desideravano piamente di vivere in Cristo, inducevano il vescovo romano e la sua chiesa (i cui ammonimenti erano assai maggiormente rispettati dai fedeli, per le ragioni già esposte) a pronunziare delle sentenze di scomunica o di anatema contro questi ribelli che disturbavano gli altri e contro altri colpevoli. Oppure, forse, i vescovi romani nel loro zelo religioso fecero tutto ciò da loro stessi, senza che fosse stato loro richiesto prima. Così, la maggior parte di quei fedeli che vivevano in località diversa da Roma, accettarono di ubbidire il vescovo romano e la sua chiesa per preservare l'unità della fede e mantenere la pace e la quiete tra loro, dal momento che non potevano ottenere questi fini in un altro modo più conveniente per mezzo del potere coercitivo (civile), siccome in quei tempi il legislatore umano era quasi dovunque un infedele.

4. – Giunse poi il tempo di Costantino I, imperatore romano, che fu il primo governante romano a permettere ai cristiani di radunarsi pubblicamente, e fu appunto per suo ordine e per sua autorità che vennero tenuti i primi concili generali di sacerdoti o di vescovi. Questi concili definirono e determinarono appunto i significati ambigui della Sacra Scrittura, distinguendo quelli veri da quelli falsi ed erronei che taluni preti, talvolta per ignoranza, ma più spesso per superstizione o malizia, avevano diffuso tra i fedeli. E, inoltre, questi concili generali stabilirono dei regolamenti concernenti le materie appartenenti al rituale ecclesiastico, come il culto divino e la rettitudine e la cultura dei diaconi e dei sacerdoti, e stabilirono anche il modo e la procedura mediante la quale i sacerdoti dovevano essere nominati agli uffici della Chiesa in posti o province determinate, e sia per quanto concerneva quegli ufficii inseparabili che si chiamano « ordini » sia per quelli separabili che si chiamano « prelature » (*praelationes*) o cura delle anime, insieme ad altri ufficii di tal genere; e

inoltre, stabilirono il modo di distribuire i beni temporali o benefici, come le offerte ed altre cose mobili o immobili, che sono state date loro per il ministero del Vangelo. Per osservare questi regolamenti, il legislatore umano o chi governava per sua autorità emisero un comando coercitivo o legge, che rendeva la loro osservanza obbligatoria per tutti i preti ed i laici nel modo a ciascuno richiesto, e stabiliva che i loro trasgressori fossero puniti nella persona o nelle loro proprietà, nello stato e per lo stato della vita presente. Ma queste leggi erano fatte piuttosto per i sacerdoti e per i vescovi che non per i laici, in quanto i primi costituivano più frequentemente la causa di questi editti. Né vescovi romani o altri vescovi protestarono contro il legislatore umano, pretendendo di non esser soggetti alle leggi ed agli editti dei governanti; ma piuttosto proprio loro supplicarono pressantemente i governanti di far tali leggi, come si può vedere nel *Codice* di Isidoro ed in altre storie degne di fede, che abbiamo lungamente citate nel capitolo XXI di questo discorso.

5. – Gli stessi governanti stabilirono anche delle leggi che fissavano il numero dei sacerdoti in ciascuna provincia e regolavano i loro beni temporali o carnali, sia mobili che immobili, che erano stati dati loro tanto da Costantino ed altri governanti romani quanto da molti privati; e poi ancora altre leggi che riguardavano i loro atti civili o contenziosi, benché queste leggi fossero moderate da speciali favori concessi per grazia del legislatore umano. Poiché il legislatore notava la dignità e la riverenza del carattere sacerdotale, in quanto essa rappresenta veramente l'ufficio di Cristo; e notava anche la gravità morale, la semplicità e l'innocenza delle persone che in quel tempo amministravano il Vangelo e tenevano l'ufficio sacerdotale; e quindi fece delle leggi per il sacerdozio, che erano meno rigorose di quelle fatte per i laici, anche riguardo agli stessi atti, e che concedevano molti previlegi ai preti per impedire che venissero molestati dai diffamatori laici, o distratti dai loro divini doveri. Il numero dei fedeli devoti era infatti allora piccolo, e per la loro stessa

umiltà erano facilmente sottoposti agli insulti dei cavillatori legali, né potevano ricorrere alla violenza o all'uso delle armi per difendere sé stessi o per attaccare gli altri. In quei tempi antichi sarebbe sembrato un grave e mostruoso crimine civile che i chierici, e specialmente i vescovi e i sacerdoti, prendessero le armi, o ordinassero agli altri di prenderle per la loro difesa. Onde Ambrogio scrive, come abbiamo già ricordato nel capitolo IX di questo discorso: « Io potrò piangere, dolermi e gemere; contro le armi e le milizie dei Goti, le mie lacrime sono le mie armi perché queste sono le difese del sacerdote; io non posso né debbo resistere in altro modo »[3]. Fu appunto per questa ragione che essi reclamarono dei favori e previlegi speciali per poter vivere in pace e sicurezza, e per non essere molestati dai calunniatori, benché nei tempi moderni la loro relazione coi laici si sia mutata sotto questo riguardo nella qualità addirittura opposta.

6. – Così, dunque, nei tempi antichi e per un considerevole periodo, l'intero collegio dei sacerdoti visse sotto le leggi civili e le ordinanze dei governanti, e furono i governanti ed il popolo a nominare, confermare ed investire i preti nei loro ufficii separabili, come le prelature, la cura delle anime ed altre posizioni simili o minori, e insieme al potere di distribuire e dispensare i beni temporali o benefici. Né questa sottomissione indusse mai gli antichi pastori o vescovi di Roma a combattere contro i governanti romani, il popolo o i singoli patroni della Chiesa; poiché essi ben sapevano che questa sottomissione era loro imposta dalla legge divina ed umana, come abbiamo mostrato in modo sufficientemente chiaro per mezzo della Sacra Scrittura e di ragionamenti umani nei capitoli IV, V, VIII e XVII di questo discorso. E così noi leggiamo a proposito di Simmaco, nativo di Sardi, che quando una certa elezione fu posta in contestazione tra lui e un certo Lorenzo, « venne fatto un

3. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 2 (PL, XVI, 1050). E cfr. cap. V, 5 (p. 298); IX, 6 (p. 348).

giudizio e Simmaco fu confermato » come papa romano dal re Teodorico [4]. Ed ecco cosa scrive Martino a proposito di Gregorio il quale, come dice « viene eletto papa ed egli », cioè l'imperatore Maurizio, « esprime il suo consenso con delle lettere imperiali » [5]. Allo stesso modo i vescovi romani solevano pregare gli imperatori di confermare i loro previlegi, come noi leggiamo a proposito di Vitaliano, nativo di Segni, e del siro Costantino, ed anche di molti altri pontefici romani; e, invero, i pontefici percorrevano assai spesso delle grandi distanze per avanzare personalmente le loro richieste per sé e per gli altri e per impetrare le loro conferme dagli imperatori, come noi leggiamo appunto nelle cronache e nelle storie approvate [6]. Ma c'è di più: Giovanni XII, per i suoi atti infami, fu deposto dal papato dall'imperatore romano Ottone I con il consenso di tutto il popolo, sia dei laici che dei sacerdoti [7]. E così pure leggiamo nella sezione della

4. Cfr. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 420. Alla morte di Anastasio II fu eletto papa e venne consacrato (22 novembre 498) dalla maggioranza del clero romano il prete Simmaco, mentre le minoranze eleggono e consacrano l'arciprete Lorenzo. Essendo scoppiati a Roma dei gran disordini, Teodorico impone ai due rivali di recarsi a Ravenna per avere la sua conferma. Simmaco, riconosciuto da Teodorico come papa legittimo, tenne a Roma un sinodo in cui fu stabilito che nessuno poteva occuparsi dell'elezione del pontefice mentre questi era ancor vivo. Simmaco, il cui pontificato trascorse tra gravi contese religiose e civili, destate dalle rinnovate pretese di Lorenzo e dei suoi seguaci, morì il 19 luglio 514.

5. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 457. Allude all'elezione di papa Gregorio I (Magno) avvenuta per acclamazione da parte del popolo romano il 3 settembre 590. La nomina fu subito confermata dall'imperatore Maurizio, e Gregorio venne consacrato il 3 ottobre 590.

6. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 423 e 425. Vitaliano fu papa dal 30 luglio 657 al 27 giugno 672; la sua elezione fu confermata senza difficoltà da Costante II. Costantino I fu consacrato il 25 marzo 708 († 9 ottobre 715), e la sua nomina fu anch'essa confermata dall'imperatore Giustiniano II.

7. Ivi, MGH, *Scriptores*, XXII, 431, a proposito di Giovanni XII. Ma cfr. anche *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, II, 246, e LIUTPRANDO, *Historia Ottonis*, cap. 15, in *Die Werke Liutprands von Cremona*, 3 Aufl., hg. von J. Becker, Hann-Leipzig, 1915, p. 171. Giovanni XII, romano, eletto il 16 dicembre 955, era figlio di Alberico, da cui ereditò il potere politico prima di assumere anche quello religioso. Temendo le ingerenze del re d'Italia Berengario II e Adalberto che mendicavano il ducato di Spoleto e la Romagna, chiamò in aiuto Ottone di Germania, che incoronò imperatore. Gli accordi tra Giovanni e Ottone furono definiti nel cosiddetto *Previlegium Othonis* (13 febbraio 962), nel quale i Romani si obbli-

cronaca di Martino che tratta di Benedetto IX, che quando due candidati papali contestarono una elezione « furono entrambi deposti dalla censura imperiale » di Enrico che era allora il governante romano [8]. Perché chi ha l'autorità principale di stabilire qualcosa, ha anche l'autorità principale di abolirla, quando sia bene; e quindi, dal momento che ogni vescovo dev'essere eletto dal governante e dal popolo, può essere deposto dalla loro autorità, come abbiamo provato nel capitolo XVII di questo discorso [9].

7. – Dunque, i vescovi romani ed i sacerdoti e tutto il clero di Roma e delle altre province usarono vivere come il Cristo e gli Apostoli, sotto il governo coercitivo di coloro che governavano per autorità del legislatore umano. Ma poi, certi vescovi romani cedettero alla persuasione ed all'incitamento di quel principe di questo mondo, o primo genitore dell'arroganza e della presunzione, inculcatore di tutti i vizi, che è il demonio; ed essi furono condotti, o piuttosto sviati, su di un cammino estraneo a quello di Cristo e degli Apostoli. Poiché cupidigia ed avidità, invadendo le loro menti, scacciarono quella suprema povertà meritoria che Cristo aveva introdotto e stabilito nella Chiesa (intesa nel terzo significato). Ed inoltre l'orgoglio e l'ambizione del governo secolare, impadronendosi delle loro menti, ne espulsero quella suprema

gavano a non consacrare il Papa prima che questi avesse prestato giuramento all'imperatore. In séguito al tentativo di Giovanni di allearsi con i Bizantini contro Ottone, questi lo fece deporre da un Sinodo romano (963). Giovanni morì nel maggio del 964.

8. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 433. Teofilatto, figlio di Alberico III dei conti di Tuscolo, fu imposto dal padre agli elettori e consacrato il 27 agosto o il 3 settembre 1032. Nel 1044 una sollevazione romana costrinse il pontefice che aveva assunto il nome di Benedetto IX, a rifugiarsi alla fortezza del Monte Cavo, mentre i suoi avversari eleggevano papa Giovanni vescovo della Sabina col nome di Silvestro III, il cui potere durò assai brevemente per il sopravvento dei Tuscolani. Nondimeno, anche Benedetto rinunziò il 1° maggio 1045 al pontificato, e più tardi il Sinodo romano del 24 dicembre 1046 lo depose solennemente, eleggendo Clemente II. Alla morte di questo papa, che era stato sostenuto da Enrico III, Benedetto tentò di rioccupare Roma, ma fu scacciato dalle milizie imperiali. Benedetto, che continuò poi ad opporsi ai nuovi papi Damaso II e Leone IX, morì probabilmente all'inizio del 1056.

9. Cfr. cap. XVII (p. 475).

umiltà che Cristo aveva imposto ed ordinato di mantenere sempre, alla Chiesa o a tutto il sacerdozio. Il primo sacerdote che cedé a queste viziose passioni, se pure nessun altro lo fece prima di lui, fu, secondo quanto leggiamo, un certo vescovo romano Simplicio, Tibertino. Questo vescovo, con un'autorità presa non so di dove (ma so invece, con la massima certezza, donde acquistò la sua temerità, se pure non lo si debba scusare per la sua ignoranza), decretò che nessun chierico doveva ricevere la sua investitura «da un laico»[10] (intendendo con ciò le investiture dei benefici ed uffici di cui abbiamo già discusso), sebbene questo stesso decreto indicasse chiaramente che i suoi predecessori, volendo mostrare l'umiltà e la riverenza dovute ai governanti, usavano ricevere le loro investiture da laici. Ancora, Pelagio I, che fu uno dei suoi successori, ma non quello che lo seguì immediatamente, decretò «che gli eretici dovevano essere puniti dei poteri secolari»[11]. E c'è davvero da meravigliarsi di questo decreto, giacchè Pelagio non ignorava che una tale legge contro gli eretici era già stata fatta al tempo del governante romano Giustiniano[12] e che non spettava all'autorità di Pelagio, nella sua qualità di vescovo, di fare tali leggi, a meno che non ne avesse avuto l'autorità dal legislatore umano, così come abbiamo già mostrato nei capitoli XII e XIII del I discorso e nel capitolo XXI di questo discorso. Sicché, come il suddetto Simplicio, anch'egli usò «la sua falce su di un raccolto altrui»[13], perché usurpò l'autorità che spettava ad un altro. E questa pratica di usurpazione fu continuata da Adriano III, un altro dei suoi successori, ma non quello che venne immediatamente dopo di lui. Poiché questo Adriano decretò, per usare le stesse parole di

10. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 419. Simplicio fu papa dal 3 marzo 468 al 10 marzo 483.

11. Ivi, 421. Consacrato papa il 16 aprile 556, per designazione di Giustiniano, Pelagio ebbe larga parte nelle contese religiose e politiche relative al cosiddetto «Scisma dei tre Capitoli» (547-554). Morì il 3 marzo 561.

12. *Corpus iuris civilis, Codex Iustinianus*, I, V, esp. 4, 5, 11, 12, 15, 16, 18, 20, 22.

13. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, libro I, cap. 6 (PL, CLXXXII, 736 B) e cfr. *Deut.*, XXIII, 25, e *Matth.*, XXV, 24.

Martino [14], che « l'imperatore non doveva interferire nell'elezione del papa ». Ma questo decreto era completamente nullo, perché emanava da un uomo che era privo della potestà legislativa. Inoltre, il suo contenuto era evidentemente falso, come noi abbiamo mostrato nel capitolo XVII di questo discorso [15], mentre l'uso opposto era stato confermato da una lunga ed onorevole costumanza.

8. – Ora, quando Martino scrive nella sua sezione su Leone X che «per una cattiva costumanza, i Romani richiedevano all'imperatore di dar loro un pontefice » [16], ammette, è vero, che esisteva questa costumanza che noi riteniamo vera, ma non parla veracemente quando, con la sua sola esclusiva autorità, definisce « cattiva » questa costumanza, cercando di giustificare più che può le usurpazioni dei pontefici romani, di oscurare i diritti dei governanti o del legislatore umano, e di compiacere all'uomo piuttosto che a Dio ed alla verità [17]; ma egli ci mostra anche che gli erano ignoti l'origine ed il segreto di queste cose. Poiché, sebbene nessun governante o altro individuo, in quanto tale, abbia l'autorità per diritto umano o divino o per qualche onorevole costumanza di nominare un uomo a qualsiasi ufficio, e specialmente a quello di vescovo romano, seguendo soltanto il proprio impulso (così come abbiamo sufficientemente dimostrato nel capitolo XV del I discorso e nei capitoli XVII e XXII di questo discorso); nondimeno può spettare legittimamente a

14. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 429. Adriano III, papa dall'884 all'885, avrebbe emanato due decreti con i quali aboliva l'ingerenza imperiale nell'elezione dei papi, e avrebbe stabilito che se l'imperatore Carlo il Grosso fosse morto senza eredi, la corona sarebbe spettata a un principe italiano. Ma queste notizie, riferite da Martino, non meritano fede.

15. Cfr. cap. XVII, 8 (p. 482).

16. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 433. Brunone, vescovo di Toul (e quindi papa col nome di Leone IX e non X), cugino di Enrico III e suo fedele sostenitore, fu da lui designato papa nella Dieta di Worms nel dicembre 1048. Ma prima di esser consacrato a Roma il 12 febbraio 1049, egli volle essere scelto canonicamente anche dal clero e dal popolo romano. Brunone, il cui pontificato segnò il periodo di maggior accordo tra papato e impero, morì nel 1054.

17. *1 Thess.*, II, 4; *Act.*, V, 29.

chi governa per autorità del legislatore umano, il diritto di nominare il vescovo romano, seguendo una procedura definita ed un metodo fissato dalla legge, e, cioè, ascoltando il consiglio del collegio sacerdotale e di altri uomini virtuosi e saggi e fidandosi della decisione della parte più valente di questi consiglieri. Né ci si deve fidare di Martino, perché egli partecipava insieme al suo ordine ad un'usurpazione simile a quella che stiamo adesso discutendo [18]; infatti, gli ordini cosiddetti « mendicanti » ottennero, o credono di aver ottenuto, dai vescovi romani l'esenzione dalla giurisdizione dei loro pastori, che sono i vescovi e gli altri prelati superiori, benché possano ottenere l'esenzione dalla giurisdizione dei loro governanti solo per mezzo di quei previlegi con i quali vediamo che il clero sia stato esentato dal legislatore umano [19].

9. – Ma, come noi abbiamo già detto, quella costumanza per cui i pastori della Chiesa romana venivano nominati dagli imperatori, nel modo che abbiamo detto, non era né cattiva, né disonorevole. Poiché leggiamo (ed è cosa concessa anche da coloro che insieme a te, Martino, si sforzano di opporsi a questa verità) che l'autorità di procedere a queste nomine per mezzo di quel metodo più completo che abbiamo già detto, fu concesso da tutto il popolo romano, compreso il vescovo, il clero ed i laici, a Carlomagno e ad Ottone I, re dei Teutoni e più tardi imperatore dei Romani. E così noi leggiamo nelle storie approvate – ed è certo vero – che il seguente editto venne emanato con il comune consenso del popolo romano:

« Leone papa, nel sinodo tenuto a Roma nella chiesa del Santo Salvatore, seguendo l'esempio di santo Adriano, vescovo della Sede apostolica, che concesse a Carlo Signore, poten-

18. Martino Polono era infatti domenicano e penitenziere papale.

19. Gregorio IX (19 marzo 1227-22 agosto 1241) esentò i francescani e i domenicani da ogni giurisdizione diversa da quella papale (1231); Bonifazio VIII regolò poi i loro previlegi sulla confessione e la predicazione nella Bolla *Super cathedram* del 17 febbraio 1300 in *Corpus iuris canonici, Clem.*, libro III, tit. 7, cap. 2, pubblicata da Clemente V.

tissimo re dei Franchi e dei Longobardi, la dignità patriarcale e l'ordinazione e l'investitura della sede apostolica. Anche io Leone, vescovo e servo dei servi di Dio, insieme con tutto il clero ed il popolo di Roma, proclamo, confermo e stabilisco questo decreto in virtù del quale, con la nostra apostolica autorità, concediamo e attribuiamo a Ottone I, re dei Teutoni, e ai suoi successori in ogni tempo in questo regno d'Italia, il potere sia di eleggere i loro propri successori, sia di ordinare il pontefice nella suprema sede apostolica e quindi anche i vescovi ed arcivescovi, si che questi prelati ricevano la loro investitura dal re, ma la loro consacrazione donde devono, con la sola eccezione di quei casi nei quali l'imperatore abbia dato una speciale concessione al pontefice ed agli arcivescovi. E d'ora in poi nessuna persona, qualunque sia la sua dignità o merito religioso, avrà il potere di eleggere un patriarca o pontefice nella suprema sede apostolica, o di ordinare qualsiasi vescovo senza il consenso dell'imperatore, che però dev'essere dato assolutamente senza alcun pagamento di danaro; e acciocché egli sia patrizio e re. Ma se qualche vescovo viene eletto dal clero, non dev'essere consacrato, finché non sia confermato e investito dal suddetto re. E decretiamo che chiunque si oppone alla sua autorità sia scomunicato, e, a meno che non si penta, sia punito con l'esilio irrevocabile o con la pena suprema » [20].

Questo editto fu confermato dal papa Stefano, successore di Leone, e da Nicolò, un successore di Stefano, che comandò che fosse osservato sotto pena di terribile anatema, si che i suoi violatori o trasgressori fossero considerati « tra quegli empi che non risorgeranno » [21].

20. Citato da Ivo di Chartres, *Panormia*, VIII, 136 (PL, CLXI, 1337 segg). Le Bolle di Adriano I e Leone VIII falsificate durante la lotta per le investiture, si leggono sempre nella *Panormia*, VIII, capp. 135 e 136, sotto il titolo di *ex synodo VIII in historia ecclesiae*. (Per il richiamo a Ivo, cfr. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 389, n. 1).

21. Per la Bolla autentica di Stefano IX (2 agosto 1057-28 marzo 1058), cfr. sempre Ivo di Chartres, *Panormia*, libro VIII, 1 (PL, CLXI, 1129), ove si trova in séguito al Decreto di Niccolò II per l'elezione del papa.

Si deve poi notare particolarmente in questo editto che questa autorità sulle investiture che il pontefice romano insieme al suo popolo trasferì all'imperatore, per quanto era del Papa, rappresentava una certa rinunzia; poiché l'autorità primaria sulle investiture spettava e spetta ancora al governante o legislatore umano che ha concesso al Papa questa autorità di investire i vescovi e gli arcivescovi, in quanto tutte le cose temporali che siano state trasferite da qualsiasi persona a qualche Chiesa, furono e sono soggette al legislatore umano di quella provincia in cui sono situate. Ciò è appunto indicato dal suddetto editto nel punto ove è detto: «con la sola eccezione di quei casi in cui l'imperatore abbia dato speciale concessione al pontefice o agli arcivescovi». E, in modo simile, il potere di nominare il pontefice alla sede apostolica spetta anch'esso al governante ed al popolo romano, com'è stato dimostrato nel capitolo XVII di questo discorso [22]; e in questo «popolo» non è escluso il clero, ma anzi vi è incluso, in quanto anche i chierici costituiscono una parte del popolo [23]. Ora, se in passato il popolo volle trasferire questo potere o autorità al governante, o senza alcuna riserva, oppure con una limitazione legale, il governante romano ricevette lecitamente tale autorità, né può essergli legittimamente revocata da un decreto o legge di qualche pontefice romano, senza che sia prima intervenuto a tale scopo un decreto del popolo. Poiché non spetta affatto al pontefice romano, sia considerato da solo che insieme al clero, di fare delle leggi o decretali che costringano alla punizione qualche membro della comunità dei credenti, così come abbiamo mostrato nel capitolo XII del I discorso e nel capitolo XXI del presente discorso. Nondimeno, certi vescovi romani, usurpando la giurisdizione dei popoli e dei governanti, sia nei riguardi delle leggi stesse che del potere di farle, hanno tentato, benché ingiustamente, di fare e promulgare tali

22. Cfr. cap. XVII, 11-12 (pp. 485-87).

23. Cfr. I discorso, cap. V, 1, p. 121; II discorso, cap. XVI, 14, p. 468; XVII, 14, p. 488. E cfr. anche GUGLIELMO D'OCKHAM, *Breviloquium*, VI, 2, pp. 158, 159. Fonte comune di queste affermazioni è il *Corpus iuris civilis*, *Dig.*, I, I, 2.

decreti coattivi; e questa pratica si è poi gradualmente estesa, specialmente durante le vacanze della sede imperiale, come abbiamo mostrato nel capitolo XXIII di questo discorso [24].

10. – Fu in gran parte a causa di queste usurpazioni e per le loro occupazioni di certi poteri temporali che, per quanto possiamo intendere dalle cronache e storie approvate, nacque la lotta tra gli imperatori ed i vescovi di Roma, benché i vescovi partecipando a questa lotta agissero contrariamente al consiglio e comando di Cristo e degli Apostoli, ai quali debbono succedere nell'ufficio apostolico o sacerdotale, e quindi come vescovi debbono mantenere la suprema povertà ed umiltà. Ma, invece, allontanandosi da questa virtù per dirigersi, per ignoranza o malizia o per ambedue le ragioni, verso un cammino opposto, costoro iniziarono una lotta ed una battaglia senza fine contro i governanti romani. Uno tra i più aggressivi vescovi romani fu un certo Pasquale, che combatté contro Enrico IV, re dei Teutoni, impedendogli, secondo quanto narrano le storie, di ascendere al soglio imperiale e sollevandogli contro il popolo romano, finché Enrico, mentre era in Toscana, fu praticamente costretto a scrivere delle lettere e dei proclami con i quali concedeva a questo vescovo l'autorità di investire i vescovi, gli abati e tutti gli altri chierici. Ma più tardi Enrico entrò nella città e s'impadronì del Papa che aveva osato estorcergli un giuramento, ed anche del suo collegio di cardinali, e infine il Papa fu liberato e fece pace con l'imperatore. Ma suscitando poi di nuovo contro di lui l'antica guerra, il risultato finale fu un'aspra lotta [25].

24. Cfr. cap. XXIII, 10-12 (p. 570-72).

25. MARTINO POLONO, *Chronicon*, MGH, *Scriptores*, XXII, 435. Il monaco Riniero fu eletto papa il 13 agosto 1099. Il suo pontificato coincise con il periodo più violento delle lotte tra Papato e Impero sulla quistione delle investiture, e fu dapprima distinto da una relativa debolezza nei confronti delle tesi imperiali (a Sutri, il 5 febbraio 1111, s'impegnò ad emanare un decreto col quale vietava che qualsiasi vescovo o abate potesse occupare «regalie, città, ducati, marche, contee, moneta, teloneo, ecc.» appartenenti al regno); quindi da una aperta lotta con Enrico V che lo fece arrestare fino a che non consentì a riconoscergli la corona

11. – Il successore di Pasquale fu un certo Callisto, al quale, come dice Martino: « il suddetto imperatore, mutando sentimento, rassegnò liberamente l'investitura dei vescovi e degli altri prelati con l'asta e l'anello, e diede anche il potere di scegliere gli ufficiali per tutte le chiese dell'impero restituendo alla Chiesa romana i possessi e gli ornamenti di san Pietro, che le erano stati tolti a causa delle contese che questo imperatore o qualche altro avevano avuto con la Chiesa; ed ordinò anche coscienziosamente la restituzione di altri possessi, appartenenti sia a chierici che a laici, che erano stati occupati in occasione della guerra » [26].

12. – Più tardi, forse per una ragione legittima, Ottone IV e Federico II, imperatori romani, vollero revocare o revocarono queste concessioni e previlegi in tutto o in parte, e il risultato fu che essi ed alcuni dei loro successori vennero fatti oggetto di molte cospirazioni, persecuzioni e molestie da parte dei vescovi romani e del loro clero. I popoli soggetti a questi imperatori dettero loro scarso aiuto, forse perché il loro governo e quello dei loro ufficiali e ministri sapeva talvolta di tirannide [27].

13. – Questa dunque – come noi abbiamo già detto – è e fu l'origine principale della presente contesa e discordia

imperiale e a concedere che il re desse l'investitura con l'anello e il pastorale ai vescovi e abati del regno. Tale concessione fu convalidata dal Concilio lateranense del 18 marzo 1112, ove il Papa scomunicò Enrico. Pasquale II morì nel 1118.

26. Ivi, p. 469. Guido di Borgogna, già vescovo di Vienna e, in tale qualità, organizzatore del Concilio di Vienna (settembre 1112) – ove l'investitura laica fu condannata come eresia e venne ripetuta la scomunica di Enrico V – venne eletto pontefice col nome di Callisto II, il 2 febbraio 1119. Dopo aver tentato una prima conciliazione coll'imperatore, rinnovò la condanna e la scomunica nel concilio di Reims (29-30 ottobre 1119), e sconfisse e imprigionò l'antipapa imperiale Gregorio VIII. Riprese poi le trattative e le concluse con il celebre concordato di Worms del 1122. Callisto morì il 13 o 14 dicembre 1124.

27. Secondo C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 391, n. 3, la fonte di questo paragrafo è il *Chronicon* di ROLANDINO PATAVINO, MGH, *Scriptores*, XIX, 32-147. Ma cfr. anche la Bolla di Innocenzo IV, del 17 luglio 1245, con la quale depose Federico II, MGH, *Constitutiones*, II, 508 segg.

tra gli imperatori ed i pontefici romani, dal momento che sono ormai interamente scomparse le controversie intorno alla legge divina e sulle eresie di certi governanti. Poiché il vescovo romano desidera ingiustamente di possedere dei beni temporali eccessivi, e rifiuta di esser soggetto alle leggi ed agli editti dei governanti o del legislatore umano, opponendosi perciò all'esempio ed all'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, come noi abbiamo già mostrato nei capitoli IV, V e XIV di questo discorso; mentre, sia per quelle cose che non sono loro proprie, che per quelle cose che invece sono loro proprie, dovrebbero sempre cedere piuttosto che lottare, secondo il consiglio che l'Apostolo dette a tutti i fedeli nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, e che si applica specialmente a coloro che dovrebbero imitare la vita di Cristo e degli Apostoli, come i sacerdoti, i vescovi e gli altri ministri spirituali. « Perché » – dice infatti l'Apostolo – « non preferite accettare l'offesa? Perché non preferite di esser defraudati? » Ed egli aggiunge queste parole, che possono essere convenientemente indirizzate a quasi tutti i vescovi romani e gli altri chierici: « Ma anzi, voi recate offesa e defraudate; e ciò fate ai vostri fratelli. O non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? »[28]. Ma il vescovo romano e gli altri preti ascoltano poco queste parole; e in tutte le occasioni in cui hanno ritenuto che il governante romano li opprimesse, perché raccoglieva le decime o altri tributi temporali per sovvenire ai bisogni urgenti dei suoi soldati in tempo di guerra, e in cambio dei benefici che aveva concesso loro graziosamente sotto forma di beni materiali, questi vescovi e preti, gonfi di orgoglio, e dimentichi del proprio stato, e ingratissimi tra tutti gli ingrati, si sono precipitati con sfrenata presunzione a pronunziare orribili bestemmie ed anatemi sia contro i principi che contro i credenti cristiani loro sudditi, benché queste maledizioni ricadano sulle anime infelici e sui corpi di coloro che le scagliano invece di colpire i governanti e il gregge degli innocenti credenti[29].

28. *1 Cor.*, VI, 7-8. E cfr. cap. IV, 11 (p. 279).
29. Probabile allusione alla Bolla con la quale Innocenzo IV depose

14. – E non contenti per il loro appetito insaziabile dei beni temporali, di quelle cose che i governanti avevano loro concesso, quei vescovi si impadronirono di molte province che appartenevano all'impero, come le città della Romagna, Ferrara e Bologna e molte altre [30]; e lo stesso fecero anche coi patrimoni e con altri possessi che cadevano sotto la giurisdizione imperiale, specialmente quand'era vacante la sede imperiale. E, cosa che costituisce il peggiore di tutti i mali civili, essi si sono costituiti come governanti e legislatori, per potere ridurre i popoli ed i re ad una disgraziata ed intollerabile servitù sotto di loro. Difatti, siccome la maggior parte di questi vescovi sono di umile nascita, non sanno cos'è il governo secolare, fino a quando non raggiungono lo stato di pontefice (proprio come i nuovi ricchi che non hanno nessun discernimento delle ricchezze [31]), e, di conseguenza, diventano intollerabili a tutti i fedeli.

15. – Inoltre, credendo di poter fare tutto ciò che vogliono per quella pienezza di potere che affermano di loro spettanza, essi hanno emanato ed emanano ancora certe ordinanze oligarchiche chiamate « decretali », per mezzo delle quali ordinano l'osservanza di qualsiasi misura che ritengano favorevole al loro proprio benessere oppure a quello dei chierici e anche di certi laici (la cui esenzione noi abbiamo discusso nel capitolo VIII di questo discorso [32]), benché queste ordinanze siano assai dannose ai governanti e agli altri fedeli. E coloro che disubbidiscono a queste ordinanze li puniscono, come abbiamo già detto, con anatemi orali o scritti, ed alcuni di loro si sono precipitati in un grado così grande d'insanità da emanare addirittura dei decretali che proclamavano che

Federico II, o anche alla Bolla di Bonifazio VIII, *Clericis laicos* e cfr. C. W. Previté-Orton, *ed. cit.*, p. 392, n. 2.

30. La Romagna, Bologna, ecc. furono cedute nel 1278 da Rodolfo di Asburgo a Niccolò II (cfr. MGH, *Constitutiones*, III, n. 192-202). Ma la quistione tornò in discussione al tempo di Ludovico il Bavaro, in séguito all'investitura che egli concesse agli Este (cfr. MGH, *Constitutiones*, V, 696 e 629 segg., n. 806).

31. Cfr. I discorso, cap. XVI, 1, 15 (pp. 203, 211).

32. Cfr. cap. VIII, 8-9 (pp. 338-39).

tutti i governanti ed i popoli del mondo sono loro soggetti in giurisdizione coattiva, e che ognuno deve credere nella verità di questa proposizione se vuole ottenere la salvezza eterna. Ma quanto ciò sia ridicolo, l'abbiamo già mostrato nel capitolo XX di questo discorso, paragrafi 8-13 [33].

16. – E così i vescovi romani con la corte dei loro chierici hanno il fermo desiderio e la determinazione di mantenere e difendere questi eccessi che, come noi abbiamo visto, hanno perpetrato contro tutti i governanti e popoli, e in modo più ampio e flagrante contro i popoli italiani e i governanti romani. Ma questa non è la loro unica pretesa, poiché vogliono perpetrare oltraggi simili o anche più gravi agli altri Stati, e vi tendono con ogni sollecitudine e fanno tutti gli atti esterni che osano per la realizzazione di questa pretesa. Eppure sanno bene (benché lo nascondano e cerchino insieme di celarlo e di negarlo con parole poetiche ed oscure) che spetta soltanto al legislatore umano l'autorità di attribuire tutti i previlegi e le concessioni e di revocarli quando questa revoca sembri essere utile; e quindi i vescovi romani, con ogni maligna sollecitudine e con ogni sforzo, si adoperano a proibire la elezione e la instaurazione del governante romano, consapevoli come sono dell'ingratitudine e dei demeriti propri e dei loro predecessori, e temendo che i loro previlegi e le loro concessioni saranno energicamente revocate dal governante romano, e che così soffriranno la punizione ben meritata.

17. – E ancora, proprio per questa loro paura e siccome i suddetti previlegi potrebbero aprir loro la via al possesso dei poteri, giurisdizioni e possessi degli altri Stati, solo con dei raggiri, perché, cioè, taluni governanti pretendono forse di essere esentati dall'autorità del governante romano [34], questi vescovi romani hanno cercato di raggiungere i loro

33. Cfr. cap. XX, 8-13 (pp. 518-21).
34. Probabile allusione alle pretese dei re francesi e alla posizione assunta nei confronti del potere imperiale da Roberto d'Angiò. E cfr. I discorso, cap. XIX, 8; II discorso, cap. I, 3 (pp. 241; 249).

fini con un altro astuto disegno. Costoro hanno infatti assunto un titolo che proclamano esser loro proprio e che cercano di trasformare in strumento di questi nefandi disegni, ossia, il titolo di « pienezza di potere » che affermano esser stato loro dato da Dio nella persona di san Pietro, in quanto sono i successori particolari di questo apostolo. Per mezzo di questo esecrabile titolo e di questo discorso sofistico ed equivoco che tutti i credenti, ovunque e sempre, debbono negare perché falso in tutti i sensi, i vescovi romani hanno sragionato fino ad ora, stanno ancora sragionando, e si sforzano di continuare a sragionare e ridurre in propria schiavitù tutti i governanti, popoli e gruppi e individui di questo mondo. Essi assunsero infatti il titolo di pienezza di potere, prima di tutto in quel senso in cui sembra indicare la cura universale delle anime o pastorato universale, e quindi in quel senso con cui sembra indicare il potere di assolvere tutti gli uomini dal peccato e dalla pena sotto l'aspetto di pietà, carità e misericordia; ma quindi, come abbiamo mostrato nel capitolo XXIII di questo discorso, l'hanno gradualmente e segretamente trasformato e finalmente hanno assunto questo titolo nel senso in cui intendono che la pienezza di potere significhi l'autorità universale e la suprema giurisdizione o governo coercitivo su tutti i governanti, popoli e cose temporali; e questa trasformazione e le presuntuose pretese che ne derivano sono basate, per quanto ingiustamente, sopra le loro esposizioni metaforiche dei testi che abbiamo ricordati nel capitolo XXIII di questo discorso, paragrafo 5 [35]. Ed ecco un segno per cui ognuno può intendere che i vescovi romani stanno pretendendo la pienezza di potere in questo senso, ossia che spetti loro l'autorità di giurisdizione suprema o di governo coercitivo su tutti i governanti, popoli e individui: nella settima parte delle loro affermazioni, che chiamano Decretali, si trova un documento intitolato *Sulla sentenza e la cosa giudicata*, per mezzo del quale Clemente V – il pontefice romano cui ne è attribuita la paternità – ed il suo cosiddetto successore, che l'ha quindi

35. Cfr. cap. XXIII, 5 (p. 567).

pubblicato, revocano per quanto è loro possibile un decreto del divino imperatore romano Enrico VII, pronunciando tra le altre, sia oralmente che per scritto, e dopo aver premesso molte parole offensive, ignominiose e irriverenti, anche la seguente frase: «Per quella superiorità che non abbiamo indubbiamente nei confronti dell'impero, e con quel potere in cui succediamo all'imperatore quando il trono è vacante, come pure per quella pienezza di potere che Cristo, re dei re e signore dei signori, ci ha concesso, benché non lo meritassimo, nella persona di san Pietro, noi seguendo il consiglio dei nostri fratelli, dichiariamo che la suddetta sentenza e processo, con tutto quanto ne consegue o ne trae occasione, sono interamente nulle e prive d'effetto» [36].

18. – Io dunque, come araldo della verità, proclamo che non possono più restare nascosti gli inganni di questi vescovi, e dico a voi, re, prìncipi, popoli, stirpi ed uomini di ogni lingua, che con questa loro affermazione scritta, che è chiarissimamente falsa in ogni senso, i vescovi romani con la loro corte di chierici o cardinali recano il più grande danno a voi tutti. Poiché essi stanno tentando di sottomettervi, e vi riusciranno se voi permetterete che questa affermazione non sia contestata, e specialmente se permetterete che abbia la forza e la validità di legge. E notate infatti che se qualcuno ha l'autorità primaria di revocare il decreto di qualche governante o giudice, ne segue necessariamente che ha anche giurisdizione o potere coattivo nei confronti di questo governante o giudice, come pure il potere di istituire, destituire e deporre il suo governo. Ma tale è appunto l'autorità che il vescovo romano si attribuisce ugualmente nei confronti di tutti i governanti ed i governi in tutto il mondo; perché proprio mediante questo potere plenario che egli afferma essergli stato concesso da Cristo nella persona di san Pietro, ha appunto revocato il decreto di Enrico. Sicché ne consegue

36. È la Bolla *Pastoralis cura*, a proposito della quale cfr. I discorso, cap. XIX, 10; II discorso, cap. XXII, 20; cap. XXIII, 12. La Bolla fu confermata da Giovanni XXII e pubblicata il 16 luglio 1317 (in MGH, *Constitutiones*, V, n. 443, 367 e segg.).

necessariamente che il vescovo romano ha avuto questo potere pieno sia su tutte le cose di questo mondo che sul governante romano; poiché Cristo fu, è e sarà re e signore di tutte le cose e di tutti i governanti, non meno di quanto lo sia nei confronti del re o governante romano. Il che viene chiaramente indicato dalle affermazioni orali o scritte di questi vescovi, quando dicono o scrivono: « re dei re, e signore dei signori » [37]. Difatti, se le loro parole o le loro scritture si applicassero soltanto a un singolo governante sì che esse volessero dire: « per la pienezza del potere concessa loro dal Cristo, re e signore del re romano o imperatore, ecc. », allora si potrebbe intendere che gli altri re e regni sono in qualche maniera esentati dal loro dominio. Ma siccome costoro pronunziano questa frase al plurale, senza alcuna determinazione o differenziazione, appunto com'è scritta nel Vangelo – benché il suo significato sia ben diverso da quello che intendono i vescovi romani –, la conseguenza è che nessun re o governante può esserne esentato, com'essi intendono, ma che invece debbono esservi inclusi tutti, così come ha affermato altrove distintamente il loro predecessore Bonifazio VIII, e come abbiamo mostrato nel capitolo XX di questo discorso, paragrafo 8 [38].

19. – Nondimeno, affinché le parole o gli scritti dei vescovi romani non infettino più a lungo la mente di qualcuno, noi ripetiamo che sebbene il Vangelo parli con verità quando chiama Cristo « re dei re e signore dei signori », e benché avrebbe parlato con verità anche se avesse aggiunto « e di tutte le creature », pure chi affermò che il potere o governo o giurisdizione coercitiva – per non dire poi il pieno potere – fu dato al vescovo romano o a qualche altro vescovo nella persona di san Pietro o di qualche altro Apostolo, disse e scrisse una cosa falsa ed un'evidente menzogna, contraria alla manifesta dottrina di Cristo, degli apostoli Pietro, Paolo,

37. *Apoc.*, XIX, 16.
38. *Cfr.* cap. XX, 8 (p. 518).

e di Giacomo. Tale potere è, fu e sarà sempre vietato da Cristo al vescovo romano e a tutti gli altri vescovi nella persona di ogni apostolo, come abbiamo stabilito, fuor di ogni dubbio, per mezzo della Sacra Scrittura e della autorità dei Santi, nei capitoli IV, V e IX del presente discorso [39].

20. – E così, con questa nuova finzione, mai udita prima d'ora, il vescovo romano ha l'audacia di pronunziare apertamente un'affermazione falsa quanto insolente, e che offende la loro mente come quella di quasi tutti i fedeli che la prendano in considerazione, quando egli afferma pertinacemente di avere « indubbiamente » la « superiorità » (che egli intende appunto nei riguardi della giurisdizione coattiva o governo) sull'imperatore romano, e ancora di « succedere al suddetto imperatore quando la sua sede è vacante ». Questa affermazione rivela chiaramente quale viziosa, ingiusta usurpazione della giurisdizione imperiale abbia perpetrato fino ad ora e stia ancora perpetrando il pontefice romano, e specialmente – come s'è già detto – durante le vacanze della sede imperiale. Perché chi potrebbe avere la sfrontatezza di dichiarare, senza vergognarsene, che è vera indubbiamente una proposizione che non si è mai udita in nessuna epoca, che non è confermata né dalla legge umana o divina, né dalla retta ragione, e il cui opposto, secondo la legge umana e divina e la retta ragione, è sempre stato concepito e affermato come segno della verità creduta da tutti gli uomini? E quindi, come in un proverbio sui medici si dice « guarisce di più colui in cui i più hanno fiducia », si può ora dire, in verità, che « vuole ingannare i più ed indurre in errore proprio colui al quale, nei tempi moderni, viene attribuita maggiore credenza ».

39. Cfr. specialmente pp. 269, 288, 343.

CAPITOLO XXVI. – *Come il vescovo romano ha usato in modo più particolare questo potere pieno e primato nei riguardi del governante romano e dell'impero romano.*

1. – Questa pienezza di potere nel suo passato svolgimento è stata dunque usata dai vescovi romani continuamente per il peggio, ed è ancora usata così, specialmente contro il governante ed il governo romano. Ché, anzi, quei vescovi possono perpetrare in modo completo, nei riguardi di questi ultimi, il loro vizioso oltraggio che consiste nel sottomettersi i governi, proprio per la discordia e la lotta che ardono sia tra i sudditi romani stessi sia contro il loro governante, e che sono state attizzate e vengono ancora attizzate e nutrite da questi cosiddetti « pastori » o « santissimi padri ». E un'altra ragione per cui i loro maggiori sforzi sono diretti contro il governo romano è che quando abbiano sottoposto al proprio dominio questo governo, sarà loro aperta la via (come pensano) per sottomettere gli altri Stati, nonostante che, come ognuno sa, essi siano maggiormente e particolarmente obbligati al governante ed al governo romano, per i benefici che ne hanno ricevuto.

2. – Ora – per non parlare di cosa che possa essere ignota a qualcuno o che abbia bisogno della nostra voce – dichiaro che i vescovi romani, mossi dalla cupidigia, avarizia, orgoglio ed ambizione, resi ancora peggio che malvagi dalla loro ingratitudine, si sforzano d'impedire in ogni modo l'elezione e l'instaurazione del governante romano, e stanno tentando di distruggere il suo governo o di mutarlo in un'altra forma, in modo che sia loro sottomesso più completamente, e che quindi il potere del suddetto governante non possa correggere gli eccessi che hanno perpetrato contro l'impero ed essi non subiscano le pene che hanno ben meritate. E benché le loro intenzioni nel creare ostacoli in ogni senso al governante romano siano chiaramente quelle che noi abbiamo affermato,

pure avanzano un ingannevole pretesto dicendo che le loro azioni sono motivate dal desiderio di « difendere i diritti della sposa di Cristo »[1], cioè la Chiesa, benché questa pietà sofistica sia ben ridicola; poiché la sposa di Cristo non sono i beni temporali o il loro desiderio o lo sforzarsi di ottenere una giurisdizione di governo, né Cristo ha certo sposato queste cose, ma anzi le ripudiò esplicitamente come del tutto estranee a Lui, come abbiamo mostrato, in virtù della divina Scrittura, nei capitoli IV, V, XIII e XIV di questo discorso. Né queste cose sono certo l'eredità che gli Apostoli lasciarono ai loro veri e non falsi successori, come dice chiaramente san Bernardo in quel trattato indirizzato a papa Eugenio, *De consideratione*, libro IV, capitolo IV. Poiché Bernardo scrive: « Questo è Pietro, che nessuno vide mai adornato di gemme, o sete, o coperto di ornamenti d'oro, o in sella a un cavallo bianco, o scortato da soldato, o guardato da rumorosi servi. Ma anche senza aver queste cose egli riteneva di poter adempiere sufficientemente al comandamento salutare: "Se mi ami, pasci le mie pecorelle". Poiché in queste cose », cioè nell'oro, nelle gemme e negli altri beni temporali, « non sei successo a Pietro ma a Costantino »[2]. E dunque, quando si lotta per dei beni temporali, non è davvero la « sposa » che viene difesa. La vera sposa di Cristo, la fede cattolica e la moltitudine dei fedeli, non viene affatto difesa, ma anzi viene offesa dai moderni pontefici romani; e la sua bellezza, ossia, l'unità, non è preservata ma anzi corrotta da loro, perché la feriscono e lacerano le sue membra e le dividono a pezzi, quando eccitano le zizzanie e gli scismi; ed i veri compagni di Cristo, povertà e umiltà, essi non li ammettono affatto, bensì li escludono interamente, dimostrando così di non essere i ministri ma invece i nemici dello sposo.

1. Cfr. le *Decretali* di GIOVANNI XXII dell'8 ottobre 1323 e del 23 marzo 1324, nei quali ricorre questa espressione. MGH, *Constitutiones*, V, 616, 617, 693.

2. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 3 (PL, CLXXXII, 776 A).

3. – E così, nel loro sforzo di rovesciare il governo civile, i vescovi romani presumono (come abbiamo già mostrato per mezzo dei loro documenti scritti) di « aver superiorità » sul « governante romano » o « imperatore », già creato o ancora da creare, per diritto divino o per diritto umano, oppure per entrambi i diritti, ed affermano anche che spetta loro il potere o giurisdizione imperiale « quando la sede imperiale è vacante »[3]. Ma queste supposizioni sono chiarissimamente false e non sono confermate né dal diritto divino né da quello umano, né dalla giusta ragione; mentre invece nel capitolo XII del I discorso è stato proprio dimostrato il loro opposto, confermato poi in modo più pieno, per mezzo della Sacra Scrittura, nei capitoli IV, V e IX del presente discorso.

4. – L'occasione di queste supposizioni, o piuttosto presunzioni (e, direi, un'occasione davvero superflua), fu indubbiamente offerta da una certa devozione. Poiché taluni dei governanti romani dopo l'età di Costantino desiderarono di dare un'amichevole notizia della loro elezione ai pontefici romani, sì che, tributando a Cristo nella persona dei pontefici questo speciale rispetto, potessero ottenere da Lui, per intercessione dei pontefici, maggiori benedizioni e grazie per il loro governo dell'impero; e similmente, per solennizzare e annunziare la loro ascesa al trono ed ottenere maggior grazia da Dio, alcuni governanti romani si sono fatti incoronare dai pontefici romani. Ma chi dirà che questa incoronazione dia al pontefice romano una qualche maggiore autorità nei confronti del governante romano, di quanto non la dia all'arcivescovo di Reims nei confronti del re di Francia? Queste solennità non attribuiscono infatti un'autorità di questo genere; ma significano soltanto che si è avuta, o che è stata conferita una tale autorità. Ma da questo rispetto che fu tributato così volontariamente dai governanti romani, nella loro semplicità – per non dire ignavia –, i pontefici romani, che così spesso desiderano quel che non è di loro, hanno tratto

3. Cfr. cap. XXV, 17 (p. 605).

il costume, o piuttosto abuso, di chiamare oralmente e per scritto, quella loro lode e benedizione di una persona eletta, la loro «conferma» di questa elezione. Gli antichi governanti romani non videro quale intento nocivo fosse sottinteso in questa forma di designazione, e così i pontefici romani continuarono ad usarla; dapprima segretamente, ma ora addirittura apertamente, per intendere che nessun uomo, anche se sia stato eletto debitamente re dei romani, dev'esser chiamato re, o avere o esercitare l'autorità del re dei romani, se non sia stato prima approvato dal vescovo romano. E questa approvazione consiste – com'egli dice – nella mera volontà del solo vescovo romano, in quanto costui non riconosce che vi sia nessun uomo in questa terra superiore o uguale a lui in tale giudizio; né egli è obbligato in questa o in altra materia a seguire il consiglio dei suoi fratelli, i cardinali, anche se può usarlo, ma per la sua pienezza di potere può, se vuole – come dice –, fare in ogni cosa precisamente l'opposto di quanto consigliano i cardinali [4].

5. – Ma in questa materia il vescovo romano – com'è suo costume – trae una conseguenza falsa e cattiva da premesse che sono vere e buone. Poiché dal fatto che il governante romano, per sua devozione, ha volontariamente tributato il suo rispetto al vescovo romano, dandogli notizia della sua elezione e chiedendogli la sua benedizione e mediazione presso Dio, non segue affatto che l'elezione del governante romano dipenda dalla volontà del vescovo romano. Difatti questa volontà potrebbe benissimo consistere addirittura nella distruzione del governo romano e nell'impedire per sempre l'elezione del governante romano. Sicché, se

4. A proposito della lunga discussione sull'approvazione o conferma papale dell'imperatore e del suo potere nell'incoronazione, cfr. E. ENGELMANN, *Der Anspruch der Päpste auf Approbation und Konfirmation bei den Königswahlen*, Breslau, 1886; M. KRAUMER, *Der Einfluss des Papstes auf die Königswahl*, Diss., Berlin, 1903; R. MOELLER, *Ludwig der Bayer und die Kurie*, Berlin, 1914; E. STENGEL, *Avignon und Rhens*, Weimar, 1930. Ma vedi soprattutto le seguenti Bolle pontificie: *Apostolica sedes*, *Romano pontifici* di BONIFAZIO VIII, MGH, *Constitutiones*, IV, 80, 86; *Romani principes* di CLEMENTE V, ivi, IV, 1207; e il *Monitorium* di GIOVANNI XXII (8 ottobre 1323), ivi, V, 617.

l'autorità di un re eletto dipende soltanto dalla volontà del vescovo romano, allora l'ufficio degli elettori è del tutto una vuota formalità, in quanto l'uomo che essi eleggono non è re, non può esser chiamato tale, né può esercitare qualsiasi autorità regia, finché non è confermato da quella volontà o autorità del vescovo che egli chiama la « sede apostolica »; ché anzi (cosa, questa, che è davvero troppo grave anche solo ad ascoltarla, per non dire poi quanto lo sia a doverla sopportare!) la persona eletta non sarà neppure autorizzata a usare i proventi dell'impero anche per la sua sussistenza quotidiana senza il permesso di questo vescovo. E dunque, quale autorità gli viene attribuita dalla sua elezione da parte dei principi, se non una pura e semplice nomina, dal momento che la loro designazione verrà a dipendere dalla volontà di un altro uomo? Ma allora, una così grande autorità potrebbe essere concessa al re dei romani, anche da sette barbieri o da sette cisposi! E questo non lo dico per disprezzare gli elettori, ma per deridere l'uomo che vuole privarli della loro debita autorità. Poiché egli ignora quale sia la forza ed il significato di un'elezione, e come la sua autorità dipenda dalla parte prevalente di coloro che hanno il diritto di eleggere; ed anche ignora che l'efficacia di un'elezione, se dev'essere istituita ragionevolmente, non potrebbe e non può dipendere soltanto dalla volontà di un uomo solo, ma dipende invece unicamente da quel legislatore, per cui dev'essere appunto istituito quel governante, o da coloro ai quali il legislatore ha concesso una tale autorità, come noi abbiamo dimostrato con certezza nei capitoli XII e XIII del I discorso.

6. – Così, dunque, il vescovo romano desidera apertamente di distruggere l'ufficio degli elettori, sebbene si sforzi con sorprendente sottigliezza di accecarli e di ingannarli sul suo fine. Poiché in taluni dei suoi discorsi e scritti egli dice che nessun uomo eletto re dei romani è re o può esser chiamato tale prima di esser confermato, ed afferma che l'autorità di questa conferma spetta alla sua propria libera volontà, e che le spetta pure l'autorità di designare gli elettori; giacché – come egli asserisce – fu proprio un vescovo romano che

trasferì «l'impero ai Germani nella persona di Carlo Magno» [5]. E in certi altri editti affermò che un uomo, che pure è stato scelto dagli elettori, viene privato, da Cristo e dalla sua propria sede, di tutta l'autorità che gli elettori gli poterono attribuire, e quindi aggiunge astutamente: «Desideriamo che da questo editto non derivi nessun pregiudizio per gli elettori o per il loro ufficio», e, al tempo stesso, li ingiuria in modo flagrante, o piuttosto li priva completamente del loro ufficio; infatti egli proclama che «la loro elezione non conferisce a nessun uomo l'autorità reale romana», e senza il loro consenso o autorizzazione priva chi essi hanno eletto dal diritto concessogli con questa elezione. Così, facendosi giuoco di loro, nuoce agli elettori nello stesso modo in cui un uomo nuoce ad un altro quando gli cava l'occhio, anche se protesta che non intende nuocergli [6].

7. – Inoltre, reclamare per sé l'autorità di confermare il re dei romani eletto, e decretare che senza tale conferma nessuno è o può esser chiamato re, o può compiere le funzioni regie, significa proprio impedire per sempre la nomina effettiva e l'instaurazione del governante romano e ridurre il governo romano alla totale schiavitù nei confronti del vescovo romano. Questo vescovo, infatti – se non lo vuole –, non approverà o confermerà mai nessun re eletto dei romani,

5. Cfr. il *Monitorium* di GIOVANNI XXII (8 ottobre 1323), di cui al n. precedente, e la Bolla *Venerabilem* di INNOCENZO III, MGH, *Constitutiones*, II, 509.

6. Cfr. il cosiddetto *Quarto Processo* di GIOVANNI XXII contro Ludovico il Bavaro, dell'11 luglio 1324, MGH, *Constitutiones*, V, 785, 787-8, ove si trovano tra le altre le seguenti frasi: «*Ludovicum... omni iure, si quod sibi ex electione sua... competere... poterat, a dominio privatum denuntiamus et ostendimus, nosque ipsum iure prefato sententiando privatum declaramus*» e «*nequequam tamen nostrae intentionis extit nec existit iuri principuum ecclesiasticorum et secularium, ad quos electio romani regis in futurum imperatorem promovendi spectare noscitur, per processus nostros seu aliqua contenta in eis in aliquo derogare, nemo illud omnino illibatum eis volumus observari*». Marsilio – se è vero che ha terminato il *Defensor pacis* il 2 giugno 1324 – non poteva però, evidentemente, aver letto il *Quarto Processo*, ma forse poteva già conoscerne il contenuto o, comunque, supporlo, sulla base del *Terzo Processo* (23 marzo 1324; e cfr. MGH, *Constitutiones*, V, n. 881, 697) o dalla lettera papale all'arcivescovo di Colonia del 3 giugno 1324 (MGH, *Constitutiones*, V, n. 919, 760).

proprio in quanto afferma di essere superiore a chiunque e di non esser subordinato a nessun collegio o individuo. Ma egli non desidererà mai di confermare nessun re, perché prima di farlo intende strappare al re eletto taluni giuramenti e intese, e tra gli altri un certo giuramento con cui l'imperatore romano giura fedeltà al vescovo ed afferma di essergli soggetto nella giurisdizione coattiva temporale. E vuole anche che il re eletto prometta e giuri di mantenere le illegittime ed ingiuste occupazioni di certe province fatte dal vescovo romano. Ma siccome la maestà reale non può rendere ed adempiere con chiara coscienza tali illegittimi giuramenti e patti, insieme al legittimo giuramento – che egli rende in occasione della sua creazione – di preservare le libertà dell'impero, nessun re eletto renderà mai tali illegittimi giuramenti e farà tali promesse al pontefice romano o a qualsiasi altro, a meno che non sia più debole di una donna o sia apertamente spergiuro nel rendere tali giuramenti o nel fare tali promesse. Di conseguenza, nessun re eletto sarà mai creato effettivamente re dei romani o autorizzato a parlare in nome dell'impero, ove l'autorità reale o imperiale di coloro che sono eletti dipenda dal vescovo romano; poiché questo vescovo si opporrà, sia con la sua parola che con i suoi atti, e potrà impedire e vietare la loro ascesa finché gli sarà possibile, benché nel farlo agisca in maniera iniquissima e miri ad impadronirsi di ciò che non è suo.

8. – Ma da questo deriva poi anche un'altra conseguenza che è ancor più gravemente ingiuriosa e dannosa, intollerabile per tutti i governanti, le comunità e gli individui soggetti all'impero romano. Poiché, siccome il vescovo romano afferma di succedere all'imperatore romano nel suo ufficio durante la vacanza della sede imperiale, ne segue necessariamente che gli spetta anche l'autorità di costringere tutti i principi e gli altri feudatari imperiali a rendergli giuramento di fedeltà, e, oltre a ciò, l'autorità di domandare ed esigere da loro le tasse ed altre forme di tributo, e sia quelle che ricevono usualmente i governanti romani, sia le tasse ecce-

zionali che egli avrà voluto immaginare gli siano dovute per quella pienezza di potere che si attribuisce; e quindi questo vescovo, durante la vacanza della sede imperiale, avrà l'autorità di attribuire governi, feudi ed altri diritti che il governante romano può attribuire quando un signore sia morto senza lasciare eredi maschi oppure per qualche altra ragione. Inoltre – e questa è cosa estremamente molesta e dannosissima – durante la vacanza della sede imperiale – che il vescovo romano, come abbiamo detto, si sforzerà di rendere permanente – tutti i governanti, le comunità, i gruppi e gli individui soggetti all'impero romano che abbiano tra loro delle liti civili, sia nel caso che sia stato interposto appello o che siano state sporte delle querele contro di loro presso la curia del vescovo romano, sia per quanto concerne le persone che i loro beni, saranno costretti dalla sua citazione a comparire dinanzi alla Curia di quel vescovo e a subirne il giudizio civile. E nessun governante, comunità o giudice soggetto all'impero romano potrà comandare l'esecuzione di qualsiasi sentenza civile, perché coloro che saranno condannati da questa sentenza potranno sempre appellarsi contro di essa alla curia del vescovo romano. Ma se i sudditi dell'impero romano rifiutano di ubbidire a questo vescovo o di essergli soggetti nei modi che abbiamo detti – come, in realtà, non sono affatto obbligati –, egli li perseguiterà incessantemente con ogni suo maligno e protervo sforzo per mezzo delle sue cosiddette sentenze di anatema, maledizione, scomunica, accusa di eresia e interdetto, e, infine, confischerà i loro beni temporali concedendoli a chiunque sarà capace d'impadronirsene; e darà anche il suo perdono (per quanto vano e falso) a tutti coloro che incorreranno in qualche colpa o condanna per perseguitare o anche uccidere quegli uomini che rifiutano di obbedirgli, e i loro sudditi e partigiani, e scioglierà – benché con atto eretico – i sudditi di questi uomini dai loro giuramenti di fedeltà [7].

7. Probabile allusione agli interventi di Giovanni XXII contro i Ghibellini italiani e specialmente contro i Visconti e gli Este.

9. – Ma se il vescovo romano, pretendendo come il solito di essere pio e sollecito del benessere del popolo, dice che questa autorità di confermare o approvare l'elezione del governante romano gli spetta proprio per impedire che qualche eretico possa ascendere al trono imperiale [8], poiché tale ascesa sarebbe un grave pericolo per la comunità dei credenti, si deve però rispondere convenientemente a questa affermazione dicendo che l'elezione dell'imperatore romano non ha bisogno dell'approvazione di questo vescovo, se viene effettuata e solennizzata da tre devoti arcivescovi cristiani (ognuno dei quali ha ricevuto da Cristo un'autorità sacerdotale o episcopale uguale a quella del pontefice romano, come noi abbiamo mostrato nei capitoli XV e XVI di questo discorso) e da quattro principi secolari cristiani, i quali, riunendosi insieme a quei pastori o prelati, compiono l'elezione del suddetto governante romano. Ed è certo meno verosimile che questi sette uomini erreranno o saranno mossi da un'intenzione perversa, di quanto non possa invece farlo il vescovo romano, il quale crede che quella pienezza di potere pretesa erroneamente gli dia l'autorità legittima di seguire soltanto il suo proprio giudizio. Così infatti potrebbe a suo piacimento giudicare che ognuno degli eletti è eretico e privarlo del diritto attribuitogli dalla sua elezione, di modo che verrebbe annullata la funzione dei principi elettori e sarebbe impedita per sempre – per le ragioni che abbiamo ricordato – la creazione e l'instaurazione del governante eletto.

10. – Ma supponiamo pure, insieme al nostro antagonista, che il governante romano sia caduto o cada in eresia prima o dopo la sua elezione, e che i principi elettori ne fossero al corrente oppure lo ignorassero; si può però sempre rispondere che il giudizio o la correzione di questo governante, anche da questo punto di vista, non spetta al vescovo romano, sia considerato da solo che insieme alla sua corte o sinodo

8. Cfr. INNOCENZO III, *Venerabilem*, MGH, *Constitutiones*, II, 506: « *Numquid enim si principes... hereticum eligerent aut paganum, nos inugere, consecrare ac coronare hominem huiusmodi deberemus? Absit omnino* ».

di chierici, ma bensì al concilio generale di coloro che vivono sotto il governo imperiale, per le ragioni che abbiamo già date nel capitolo XXI di questo discorso [9]. Poiché i cardinali del vescovo romano hanno spesso acconsentito, ed ancora acconsentono e partecipano a quelle usurpazioni del potere imperiale che abbiamo ricordato, e quindi è pericoloso che l'elezione del governante romano sia sottoposta al giudizio di tali uomini. Inoltre, si deve domandare perché mai non reclamano anche il potere di giudicare e di approvare le attitudini personali degli altri re. Ed io rispondo, per loro stessi, che intendono certamente di avanzare questa pretesa, ma che non hanno osato provarcisi fino ad ora, solo perché stanno attendendo un'occasione propizia. Ma forse avremo qualche altra cosa di più da dire a questo proposito.

11. – E così, un cosiddetto papa romano dei tempi moderni, che è stato l'ultimo ad entrare nella via dell'errore e dell'iniquità, per mezzo di quei falsi assunti sta ora sforzandosi con tutte le sue forze di impedire e ostacolare la pacifica successione al trono imperiale del nobile Ludovico, duca di Baviera, re eletto dei romani [10]. Difatti, sia con la parola che con i suoi atti, Ludovico sta distruggendo queste pretese del vescovo romano. Perché, sebbene non sia stato confermato o approvato dalle parole o dagli scritti di questo vescovo (cosa di cui, come noi abbiamo già provato, non ha effettivamente bisogno), egli ha sempre assunto il titolo di re dei romani – come era ed è in verità, dopo la sua elezione e proclamazione da parte degli elettori – ed ha anche amministrato tutte le funzioni reali e imperiali com'è suo legittimo obbligo e potere di fare.

12. – Perciò, come il serpente della favola di Esopo [11] – un racconto che è qui molto pertinente! – questo cosiddetto

9. Cfr. cap. XXI, 13-15 (pp. 536-39).

10. Evidente allusione alle accuse di sostenitore degli eretici mossa da Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro fin dal processo dell'8 ottobre 1323 ed alla scomunica come eretico comminata contro lo stesso imperatore nel 1327.

11. FEDRO, *Fabulae*, libro IV, n. 19, ed. L. Müller, Leipzig, 1903, p. 40.

vescovo romano non si preoccupa di esser stato nutrito, lui ed i suoi predecessori, nel seno dei governanti romani, e innalzato da una condizione di povertà, degradazione, oppressione, discredito e persecuzione, ad uno stato di esaltazione ove egli ora gode dell'abbondanza delle cose temporali, di alto ufficio, onore, potere e tranquillità; dimentico di tutto ciò, si è rivoltato contro il re dei romani, e non certo come un erede degli Apostoli, ma come un uomo ingrato e immemore. Dapprima egli sputa contro questo governante nel suo solito modo vizioso, con parole prive di rispetto ed insultanti; e quindi, mescolandole con un dolce veleno, adotta secondo il suo costume una falsa sembianza di pietà, quando dice nelle sue lettere, che chiama « editti », di aver scritto e pronunziato tali espressioni per « richiamare il suddetto Ludovico dalla via traversa dell'errore alla strada, o sentiero della verità » [12] e salvezza; e non considera chi è che parla, né ciò che sta dicendo, né a chi sta parlando. Ma certo a questo vescovo si possono ben rivolgere nel modo più vero e più adatto – come a chi va errando fuori di ogni via della verità e dell'equità – le seguenti parole di Matteo, capitolo VII, e Luca, capitolo VI: « E perché guardi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello e non consideri la trave nel tuo occhio? O, come puoi dire al tuo fratello: "Lascia che tolga la pagliuzza dal tuo occhio"; mentre hai una trave nel tuo occhio? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio; e allora vedrai chiaramente come togliere la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello. Infatti non c'è albero buono che dia frutti cattivi; né v'è un albero cattivo che porti frutti buoni. Ogni albero si conosce dal suo frutto » [13].

Perché, dunque, questo ipocrita, questo albero pessimo, che porta ovunque frutti di ogni malizia, sedizione e discordia – come ciascuno vede – tenta, sotto una falsa maschera di pietà e di amore, di diffamare con le sue parole insultanti un uomo virtuoso, innocente, cattolico e onorevole? Si tolga

12. Cfr. il *Monitorium* dell'8 ottobre 1323, MGH, *Constitutiones*, V, 617.
13. *Matth.*, VII, 3-5; *Luc.*, VI, 41-44.

prima la trave dal suo occhio, cioè, la suprema ignoranza e l'errore dalla sua mente oscurata e quasi cieca, e la malizia e la furia della sua passione perversa, ostinata e indurita; e poi sarà capace di discernere le minuzie dei peccati degli altri uomini e di purgarli da esse più prontamente ed efficacemente con le sue esortazioni ed ammonizioni.

Inoltre, questo vescovo – le cui false ed abili parole sono rivolte non alla correzione ma alla morte civile delle persone alle quali vengono dirette – ha gettato contro questo governante cristianissimo dei veleni che egli pensa distruggeranno la sua vita civile; poiché lo ha scomunicato insieme ai suoi sostenitori, ed ha interdetto l'esecuzione dei servizi divini in quelle comunità di fedeli che gli dànno o daranno, come re dei romani, aiuto, consiglio o favore [14]. Certo questo vescovo presta poca o addirittura punta attenzione all'ammonimento che Ambrogio dà nel suo libro intitolato *De sacerdotali dignitate*, ove, nella sua discussione del passo della *I Epistola a Timoteo*, capitolo III: « Se un uomo desidera l'ufficio di vescovo », Ambrogio, nel capitolo VIII, scrive tra le altre anche le seguenti parole: « Il vescovo non sia litigioso, cioè, non abbandoni la sua parola al litigio, affinché la stessa lingua che loda Dio e offre i servizi divini, non sputi il veleno della lotta e della contesa; perché non è conveniente che benedizioni e maledizioni vengano insieme dalla bocca del vescovo, perché l'uomo non sia maledetto dalla stessa lingua che loda Dio; la medesima fontana non può infatti gettare insieme acqua dolce ad acqua amara » [15].

Infine, questo vescovo estrarrà l'aculeo della sua malvagità che crede capace di un estremo danno e di un estremo sterminio, e credendo di ferire con esso quel governante; e questo aculeo è appunto una certa bestemmia – che egli chiama « sentenza », sebbene in verità sia soltanto estrema

14. Cfr. il *processo* del 23 marzo 1324, MGH, *Constitutiones*, V, 692 segg.

15. Il trattato *De dignitate sacerdotali*, attribuito ad Ambrogio, è invece opera di GERBERTO DI AURILLAC (papa Silvestro II). Vedi il passo citato in *Ambrosii Opera*, ed. Ballerini, Milano, 1883, vol. VI, p. 382, e in PL, XVII, 573 C - 574 A.

follia – con la quale dichiarerà eretici o nemici o ribelli della Chiesa il suddetto governante e tutti coloro che lo sostengono, lo favoriscono e gli ubbidiscono come a re, e li priverà del diritto a tutti i loro beni temporali, mobili ed immobili. Per mezzo di questa, che viene detta e chiamata falsamente « sentenza », il vescovo confischerà questi beni e li attribuirà a chiunque li desìderi e se ne impadronisca; e la legittimità di queste usurpazioni sarà sostenuta in tutte le province con dei suoi proclami orali o con delle belle scritte emanate dallo stesso vescovo o da vari pseudopredicatori. Inoltre, egli condannerà il re ed i suoi seguaci a morte, e darà pieno perdono di ogni colpa o pena a tutti coloro che li assaltano o li uccidano; e se saranno catturati vivi, ovunque essi siano, li renderà schiavi dei loro catturatori[16]. E per di più, allo scopo di incitare chiunque a odiare il suddetto governante e a ribellarglisi e a lottare e contrastare contro di lui, il vescovo attribuisce tutti i gradi degli uffici ecclesiastici, dai più alti (come il vescovato, l'arcivescovato e il patriarcato) a quelli medi ed ai minori, versa i beni ecclesiastici detti benefici, e somme di denaro; e tutto ciò nonostante il fatto che egli non ha nessuna autorità di dare una tale sentenza, come noi abbiamo chiaramente mostrato nei capitoli IV, V, VII, VIII, X e XX di questo discorso.

13. – In aggiunta a tali orribili mali, questo vescovo sta perpetrando un nuovo genere di iniquità, il cui vizio ereticale è ben evidente. Poiché egli suscita la ribellione contro il suddetto governante cattolico con certi discorsi o scritti diabolici (che egli però chiama « apostolici »), sciogliendo i sudditi e i sostenitori di questo governante dal loro giuramento di fedeltà per cui essi gli sono stati e gli sono ancora legati, e proclama ovunque che questi giuramenti sono annullati per mezzo di certi suoi agenti i quali sperano che il

16. C. W. PREVITÉ-ORTON, *ed. cit.*, p. 409, n. 1, scorge in questo periodo e in quello seguente una anticipazione, fondata sulla condanna precedente, delle nuove condanne inflitte da Giovanni XXII a Ludovico il Bavaro il 3 aprile 1327 e 23 ottobre 1327.

MONARCHIA
S. ROMANI IMPERII,

siue

TRACTATVS

DE IVRISDICTIONE IMPERIALI SEV Regia, & Pontificia seu Sacerdotali; deq; potestate Imperatoris ac Papæ, tum distinctione vtriusque Regiminis, Politici & Ecclesiastici:

Ex singulari mandato aut permissu

IMPERATORVM ROMANORVM ET GRÆCORUM, necnon Regum Germaniæ, Galliæ, Italiæ, Hungariæ, Angliæ, Bohemiæ, &c.

A Catholicis Doctoribus conscripti atque editi; & nunc iterum ex tenebris producti, recensiti, acopposita Tractatibus eorum, qui vtramque Potestatem spiritualibus & temporalibus aut adulatorie autimperitè confundunt,

Studio aq; industriâ

MELCHIORIS GOLDASTI HAIMINSFELDII. &c.

Cum ELENCHO singulorum Tractatuum post Præfationem posito: & INDICE rerum ac verborum memorabilium ad calcem adiecto.

HANOVIÆ,
Typis Thomæ Willierij, impensis Conradi Biermanni & consort. MDCXI.

1611

(Rampazzi)

Frontespizio del primo tomo della *Monarchia* di Melchior Goldast (Hannover, 1611), comprendente la quarta edizione del *Defensor Pacis*

vescovo li ricompenserà donando loro uffici e benefici [17]. Ma è evidente che questo modo di agire non è cattolico, ma bensì diabolico. Poiché se questa azione viene svolta da questo vescovo e dai suoi complici, partigiani e sostenitori e agenti, che lavorano con la bocca o con la penna, e per mezzo di atti scoperti (uomini accecati dalla cupidigia, avarizia ed orgoglio, e colmi fino all'estremo – come ognuno sa – di bramosia e di iniquità), ne risulta che le persone che credono a queste parole e le traducono in pratica sono immediatamente indotte a cadere nel baratro del peccato mortale. In primo luogo, costoro sono indotti ad uno spergiuro evidente, e quindi ad una perfidia e ad una ingiustizia che è evidente per tutti, e finalmente alla rapina, all'omicidio e ad ogni genere di crimini; e vi muoiono senza pentirsi, ingannati da questo santissimo padre e dai suoi agenti. Ma siccome la loro crassa ignoranza non può scusarli di fronte a Dio, sono « gettati nella Geenna del fuoco » [18], cioè, nel baratro di coloro che sono dannati per l'eternità. Difatti – come tutti quelli che possiedono la ragione e sono capaci di usarla – essi sanno e debbono sapere che né il vescovo romano, né alcun altro sacerdote può, senza ragionevole causa, sciogliere un uomo da qualsiasi giuramento lecito che egli ha reso o promesso. Ma ora – come sanno certamente tutti coloro che abbiano voluto fondarsi sulla loro propria coscienza, e che non sono mossi da un sentimento perverso – la causa per cui il vescovo romano avanza delle pretese contro il pio principe Ludovico, o contro qualsiasi altro principe governante in simili circostanze, non è affatto ragionevole ma anzi viziosa, insolente ed ingiusta. E quindi la guida, gli insegnamenti e le esortazioni di questo vescovo e dei suoi agenti in questa materia debbono essere evitati e sfuggiti assolutamente, perché portano alla eterna rovina delle anime umane; tali insegnamenti sono infatti evidentemente ripugnanti con la sana dottrina e con le parole e le

17. Cfr. la Bolla di scomunica contro Ludovico del 23 marzo 1324 (MGH, *Constitutiones*, V, 692 segg.) e le direttive per la pubblicazione di questa Bolla dirette ai vescovi il 28 marzo 1324 (ivi, V, 700-701).

18. *Matth.*, XVIII, 9; e cfr. anche *Matth.*, XV, 44.

convinzioni dell'Apostolo, espresse nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII, *agli Efesini*, capitolo VI, nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo VI, e *a Tito*, capitoli II e III. In questi capitoli l'Apostolo insegna apertamente che « i sudditi » debbono « essere ubbidienti a coloro che sono i loro padroni secondo la carne »[19]; « non solo ai buoni e modesti, ma anche ai molesti »[20], come dice san Pietro nel II capitolo della sua *I Epistola*. E quindi, quanto più i sudditi dovranno ubbidire a quei governanti ai quali sono legati da un giuramento? Ciò è spiegato, del resto, in modo ancora più chiaro dalle glosse dei Santi relative a questi passi, le quali affermano manifestamente che i sudditi hanno l'obbligo ed il dovere di ubbidire anche ai padroni infedeli, per quanto malvagi possano essere; con la sana avvertenza, però, che ciò vale solo per quei casi in cui l'ubbidienza non sia contraria, nelle parole o negli atti, alla legge divina[21]. Ma non v'è dubbio che le parole e gli atti con cui il vescovo romano inveisce e procede contro il governante romano non sono né conformi ai comandi della legge divina né in armonia con essi, ma anzi in contrasto ed evidentemente contrari, così come abbiamo mostrato per mezzo della Sacra Scrittura nei capitoli IV, V e IX di questo discorso.

Inoltre, credere o accondiscendere a questi insegnamenti o affermazioni del vescovo romano o di qualsiasi altro vescovo, significa permettere che sia recisa la radice di ogni governo civile, e distrutto il legame e il nesso di ogni città e Stato. Poiché io credo che questa radice e questo nesso non sono niente altro che il mutuo giuramento e la fede dei sudditi e dei governanti. Questa « fede », come dice Cicerone nel suo trattato *De officiis*, libro I, « è il fondamento della giustizia »[22], e chi si sforza di distruggerla tra i governanti e i sudditi si propone soltanto di acquistare la capacità di rovesciare a

19. Cfr. *Rom.*, XIII, 1-7; *Ephes.*, VI, 5-7; *1 Tim.*, VI, 1-2; *Tit.*, II, 9; III, 1.

20. *1 Petri*, II, 18.

21. Cfr. *Glossa ordinaria ad 1 Petri*, II, e *Collectanea* cit. a proposito di *Tit.*, II, 9; III, 1 (PL, CXCII, 391-92).

22. CICERONE, *De officiis*, libro I, capp. 7, 23.

suo arbitrio il potere di tutti i governi, e quindi di ridurli in propria servitù. E ciò significa anche che una tale persona disturba la pace e la tranquillità di tutti gli uomini che conducono una vita civile e quindi li priva della vita sufficiente in questo mondo, e, infine, come abbiamo detto altrove, conduce coloro che sottoscrivono questa dottrina direttamente alla rovina delle loro anime. Perciò tutti i cristiani disprezzino e temano, anche più di quanto non disprezzano e temono la vana promessa di perdono dei Farisei, la perniciosa e insana dottrina, o piuttosto, per qualificarla in modo più esatto, la seduzione di questo vescovo e dei suoi complici; e agendo così i cristiani seguiranno il consiglio o precetto di Cristo, come è dato in Matteo, capitolo XV, ove Egli dice a tutti i credenti, benché in persona degli Apostoli: « Lasciateli »[23], intendendo parlare appunto dei Farisei, che credevano di essere i maestri della legge mosaica, benché l'interpretassero erroneamente e fossero in continuo contrasto con il Cristo. E qui nelle persone dei Farisei venivano significati e intesi tutti i maestri e i predicatori della Sacra Scrittura falsi e sofistici, quali sono appunto questi presenti persecutori del governante romano e di altri uomini innocenti e veramente cristiani, nelle cui persone viene perseguitato ed assalito lo stesso Cristo. E la ragione per cui dobbiamo lasciare questi falsi dottori ci è data da Cristo, quand'egli dice: « Sono ciechi che guidano ciechi. E se un cieco guida un altro cieco, cadranno tutti e due nella fossa »[24]. Sicché, secondo il comando del Signore, questi falsi maestri debbono essere lasciati ed evitati come « ciechi » per avidità, cupidigia, orgoglio ed ambizione, che sono « guide dei ciechi », cioè, degli avari, superbi e ribelli.

Ma con ostinato disconoscimento del precetto apostolico, o piuttosto divino – che è stabilito in modo chiaro e non metaforico nella *Epistola ai Romani*, capitolo XIII: «Ogni anima sia soggetta alle autorità superiori»[25] – questi falsi maestri

23. *Matth.*, XV, 14.
24. Ivi.
25. *Rom.*, XIII, 1.

incitano, insegnano ai sudditi a ribellarsi contro i loro governanti; e così inducendo questi ribelli ed anche altri a rivoltarsi, con i loro discorsi persuasivi, astuti ed iniqui, resistono all'« ordine di Dio ». Poiché nel capitolo su ricordato l'Apostolo scrive che « chi dunque resiste al potere », cioè, al governante secolare, « resiste all'ordine di Dio »[26]. E l'Apostolo avanzò anche una profezia nei confronti di questi falsi maestri nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo IV, e, ugualmente, nella *II Epistola a Timoteo*, capitolo III, quando disse: «Sappi tu questo, che negli ultimi giorni verranno tempi pericolosi. Poiché vi saranno degli uomini amanti di sé stessi, millantatori, superbi, bestemmiatori, disubbidienti ai genitori »[27], intendendo con « genitori » anche i governanti; onde Tullio scrive nel trattato *De officiis*, libro I: « I princìpi » sono « la nostra patria e i nostri genitori, ai quali siamo obbligati per i massimi benefici che ci vengono da loro »[28]. « Disubbidienti ai genitori » (e dunque ai governanti), « ingrati, scellerati », che non manterranno i loro patti « senza (aggiungi " buon ") affetto, senza pace, calunniatori, incontinenti, crudeli, senza benignità, traditori, protervi, gonfi, amanti dei piaceri più di Dio, ed avranno una certa apparenza di pietà » (cioè sembrerà che agiscano per l'adorazione, la reverenza e l'amore di Dio), « ma ne negheranno la sostanza »[29], cioè, di questo timor di Dio. Tutti possono dunque facilmente conoscere la verità di questa profezia, considerando gli atti di questi falsi predicatori, secondo le parole di Matteo, capitolo VII: « Guardatevi dai falsi profeti, i quali vengono da voi travestiti da pecore, mentre dentro sono lupi rapaci. E li conoscerete dai loro frutti »[30]. E l'Apostolo, in conformità col suddetto consiglio o comando di Cristo, aggiunge: « E fuggi anche costoro »[31], cioè, non aver fiducia in tali uomini e non ubbidirli in questo. Ma, cosa dolorosa anche a dirsi,

26. Ivi, XIII, 2.
27. *1 Tim.*, IV, 1; e, meglio, *2 Tim.*, III, 1-5.
28. CICERONE, *De officiis*, libro I, capp. 17, 58.
29. Cfr. n. 27.
30. *Matth.*, VII, 15-16.
31. *2 Tim.*, III, 5.

questa loro apparenza di pietà li ha resi capaci d'ingannare così tanto gli uomini, che essi ora hanno in pugno un potere violento, ottenuto in parte in dono ma per la maggior parte usurpato, dapprima nascostamente, ma poi in modo flagrante e violento; e quindi i fedeli cristiani, fatti oggetto della violenza di questi uomini, non possono neppure sfuggirli.

14. – Ma questi falsi maestri che sono «ingrati, superbi, senza pace» e «crudeli», e quindi hanno tutte le qualità nominate dall'Apostolo; «che chiamano male il bene e bene il male; che mettono le tenebre al posto della luce e la luce al posto delle tenebre», come è detto in Isaia, capitolo V [32], per mezzo dell'attribuzione degli uffici della Chiesa maggiori, medi e minori, e della distribuzione, della promessa o corrotta concessione dei beni temporali o benefici, sia mobili che immobili, e delle decime che originariamente venivano messe da parte per un buon fine, eccitano i sudditi e gli alleati contro i principi fedeli. E, sebbene il vescovo ed i suoi complici sembrino rivolgere questa tattica soltanto contro il governante romano, anche gli altri governanti imparino dall'esempio di quel che è accaduto a quel principe – che fu un così gran benefattore del vescovo e della Chiesa romana – che gli stessi mali possono cadere anche su di loro, e che il vescovo romano, che non ha buon animo per nessuno sta progettando di adoperare la stessa tattica abusiva contro di loro appena gli si presenti l'opportunità. Sia nei suoi discorsi che nei suoi scritti egli afferma infatti che questa sua pienezza di potere che si attribuisce ingiustamente, rende tutti i popoli e governanti soggetti al suo governo o giurisdizione coercitiva; e, tendendo ardentemente a realizzare questo principio, attende il tempo in cui sorga la contesa o lo scisma tra i governanti o i popoli cristiani, e i sudditi si ribellino contro i loro signori. Ed egli tende incessantemente ad eccitare questi conflitti, sì che il più debole delle due parti è incapace di resistere all'avversario, e sia costretto a implorare il suo aiuto e a subire la sua

32. *Is.*, V, 20.

signoria. Infatti – benché sotto una maschera di pietà e di misericordia, sembri talvolta proteggere il debole e dargli aiuto materiale quando corre il pericolo di essere ingiustamente oppresso – egli agisce così soltanto quando è sicuro che coloro che hanno bisogno del suo aiuto e l'implorano accetteranno la sua signoria o dominio secolare; e spera che in questo modo entrambe le parti opposte, per il loro mutuo odio e violenza, saranno infine costrette a subire il suo potere. Perciò tutti gli uomini stiano in guardia contro tutte quelle contese e azioni che potrebbero rendere necessario ricorrere ai favori di questo vescovo, giacché il risultato finale è la perdita della libertà e la schiavitù di tutti coloro che li ricevono.

15. – In questo modo, dunque, il vescovo romano s'insinua furtivamente in tutti gli Stati di questo mondo, uno per uno, allo scopo – che egli si sforza continuamente di realizzare – di rendere infine tutti i governi sottomessi al suo potere. E siccome non osa tentare questo procedimento contro tutti o molti Stati in una sola volta, intende invece acquistare gradualmente una così grande potenza secolare, da sembrargli e da credere di essere infine in grado di sopraffare senza difficoltà tutti i governi che non si sono ancora sottomessi al suo dominio. Perché allora rivelerebbe con sicurezza agli altri Stati il significato del titolo di pienezza di potere che ha assunto; e proclamerebbe con decreti blasfemi, simili a quelli già pronunziati contro il governante romano e i suoi leali seguaci, che anche gli altri governanti sono sottoposti alla sua signoria o giurisdizione coattiva come lo è il governante romano; e se costoro si rifiutassero lecitamente di essergli soggetti, li perseguiterebbe fino alla loro dissoluzione ed al loro sterminio con la sua violenta ed armata potenza.

Per tali vie e con tali mezzi, il vescovo romano ed i suoi complici hanno dunque indotto allo scisma e alla lotta quasi tutti i governi, comunità e popoli dell'Italia, ed ora si sforzano continuamente di far lo stesso anche in Germania. Per mezzo di favori secolari, come l'attribuzione degli uffici ecclesiastici

e dei benefici, le decime e i patrimoni, egli ha incitato tra i sudditi dei traditori e criminali a levarsi contro il governante romano, fomenta incessantemente sedizioni ovunque può, da parte degli uomini di più alto rango, e di mediocre e basso rango. Coloro che sono stati così sedotti da lui li chiama « figli della Chiesa » e « veri credenti »; e invece coloro che restano e vogliono restare debitamente ubbidienti e fedeli al loro governante, li chiama « scismatici » ed « eretici », e li perseguita come nemici, li scomunica, e condanna le loro persone e proprietà con decreti secolari [33], benché né la legge divina né quella umana diano a colui, in quanto tale, una qualche autorità di far tali giudizi, come risulta chiaramente dalle nostre precedenti discussioni, e come abbiamo precedentemente ripetuto.

16. – Ma la cosa più iniqua e più gravemente dannosa di tutte – che noi abbiamo già brevemente ricordato, ma che nessuno che desidera di attenersi alla legge dell'amore può passare sotto silenzio – è quell'atto con cui egli conduce alla confusione e distruzione eterna « tutte le pecorelle di Dio » che sa essergli state affidate perché possa nutrirle con una dottrina salutare. Poiché infatti, ponendo di nuovo « il bene per il male e la luce per le tenebre », concede oralmente e per iscritto « l'assoluzione da ogni peccato e pena » a tutti i soldati di cavalleria o di fanteria, che militano in un certo tempo contro quei cristiani credenti che mantengono una stabile e risoluta soggezione ed ubbidienza al governante romano; e da sé stesso e per mezzo di altri, questo vescovo romano ha emanato dei proclami scritti e orali che rendono lecito attaccare in qualsiasi modo, derubare ed anche uccidere, questi sudditi fedeli, come « eretici » o « ribelli » contro la croce di Cristo. E, cosa che è orribile ascoltare, questo vescovo dichiara che tale azione è gradita agli occhi di Dio, come

33. A proposito della politica italiana di Giovanni XXII, cfr. W. PREGER, *Die Politik Johanns XXII in bezug auf Italien und Deutschland*, 1885; K. MÜLLER, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit des Römischen Kurie*, I, Tübingen, 1879. Ma cfr. anche le Bolle di Giovanni XXII del 31 marzo 1317 (MGH, *Constitutiones*, V, n. 401, 340), del 23 marzo 1324 (ivi, n. 881, 696) e del 12 aprile 1323 (ivi, n. 897, 711).

la lotta contro i pagani d'oltremare, e fa predicare ovunque questa sua dichiarazione per mezzo di falsi frati assetati di uffici ecclesiastici. Ed anche a coloro che per incapacità fisica non possono partecipare a questa azione criminale, egli concede un simile falso perdono purché nello stesso tempo abbiano procurato a proprie spese che altri perpetrassero al loro posto questo crimine, o se hanno pagato a questi suoi nefasti esattori una somma sufficiente per questo scopo [34]. Ma nessuno potrebbe mai dubitare che secondo la religione cattolica questo vano e ridicolo perdono non giova assolutamente, ma anzi nuoce a coloro che combattono per una tale causa. Nondimeno, promettendo oralmente qualcosa che non è in suo potere, questo vescovo inganna degli uomini semplici inducendoli a realizzare i suoi empi desideri o piuttosto li seduce e l'inganna conducendoli alla perdizione eterna delle loro anime. Poiché, se certi uomini, invadendo e attaccando ingiustamente un paese straniero, turbano la pace e la quiete dei fedeli innocenti, e benché sappiano che le loro vittime sono dei veri cattolici, tuttavia li derubano e li uccidono perché difendono il loro paese e sono leali verso il loro vero e legittimo governante, tali aggressori non sono certo dei combattenti di Cristo, ma del demonio. Infatti, commettono rapine, incendi, furti, omicidi, fornicazioni, adulteri e praticamente ogni altro genere di crimini. Ed è quindi fuori di dubbio che quanto meritano questi uomini non è il perdono ma bensì la persecuzione e la punizione della dannazione eterna; ma nondimeno sono indotti a compiere questi crimini per inganno, dalle parole e dagli scritti dello stesso uomo che si chiama (sebbene non lo sia) il vicario di Cristo in terra.

Non contento di questi orribili crimini commessi dai laici per suo comando ed incitamento, quest'« uomo sanguinoso e

34. Previlegi e indulgenze come quelle concesse ai Crociati furono elargite da Giovanni XXII (18 dicembre 1321) ai partecipanti all'assalto di Recanati (G. Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, Paris, 1910, n. 16180, secondo la Decretale di Innocenzo III, *Excommunicavimus*, in *Corpus iuris canonici, Decretal. Greg. IX*, libro V, tit. 7, cap. 13); e furono nuovamente concesse nel 1322 a coloro che combattevano contro i Visconti (G. Mollat, *Lettres communes de Jean XXII* cit., n. 16213).

ingannatore »[35] scelse un prete tra quei suoi fratelli o complici che chiamano cardinali, e lo inviò con un grosso corpo di cavalleria e di fanteria nella provincia di Lombardia; e similmente inviò anche un certo monaco abate nella Marca Anconetana d'Italia, per attaccare e uccidere i credenti cristiani[36]. Quei credenti che rifiutano di ubbidire ai suoi viziosi ed empi comandi contro il loro governante, egli li attacca senza tregua con ogni sorta di persecuzione; e, poiché il loro pio principe Ludovico simpatizza con loro e li sostiene come meglio può, quest'uomo è giunto, con la sua solita temerarietà, a chiamarlo, sia oralmente che per scritto, un « fautore degli eretici »[37].

Questi dunque sono gli scopi per cui questo vescovo dissipa i beni temporali ecclesiastici che i devoti credenti, governanti e sudditi, comunità e individui, hanno messo da parte per aiutare e sostentare i ministri del Vangelo e i poveri impotenti; ed egli tenta di far lo stesso uso vizioso anche dei beni temporali che sono stati lasciati in eredità per causa di religione, come per le crociate in oltremare, per il riscatto degli uomini catturati dagli infedeli, e per altri fini di tal genere; e ingiustamente avanza delle pretese su tutti questi beni come se fossero soggetti al suo potere. Ma muover le armi o ordinare che siano mosse le armi tra i fedeli cristiani, specialmente per una causa ingiusta, non è certo un atto apostolico o sacerdotale, né conveniente per un sacerdote o un uomo dedicato a Dio. Ché anzi, quando sia sorto tra i Cristiani contrasto o discordia, il sacerdote dovrebbe richiamarli all'armonia con le sue opportune esortazioni, come è stato mostrato in modo sufficiente nei capitoli V e IX di questo discorso, con le parole dell'Apostolo, di Crisostomo, di Ilario e di Ambrogio[38].

35. Cfr. *Psal.*, V, 6.

36. Allude al Cardinale Bertrand du Pouget (vol. Del Poggetto), nipote di Giovanni XXII, legato in Lombardia dal luglio del 1320 all'aprile del 1333, e ad Amèle de Lautrec, prevosto di Beaumont, abate di St. Sernin, rettore della Marca Anconetana dall'agosto 1317 al 1328, vescovo di Chartres dal dicembre del 1326.

37. Cfr. il *Primo Processo* dell'8 ottobre 1323.

38. Cfr. cap. V, 6; IX, 4-7 (pp. 300, 346-48).

Non si dovrebbe dunque permettere a nessun vescovo di avere o di essere incaricato di un potere così generale, assoluto ed esteso, di concedere e distribuire i beni temporali. Ma i governanti e legislatori dovrebbero invece o revocare interamente tale potere oppure moderarlo in modo che questi beni, che sono stati messi da parte per il benessere presente e futuro dei credenti, non possano infliggere loro delle continue tribolazioni temporali e, infine, il tormento eterno.

17. – Tali sono dunque i metodi (e quanto siano onorevoli e quanto graditi da Dio, può ben comprenderlo chi sia sano di mente e libero da sentimenti perversi) che sono stati e sono ancora impiegati dal recente cosiddetto vescovo di Roma e dai suoi ministri, che egli chiama «legati», contro Ludovico, re dei Romani, e contro i rappresentanti e i fedeli sudditi di Ludovico, soprattutto nelle province di Lombardia, di Toscana e nella Marca Anconetana. Ma la persecuzione ha particolarmente colpito il generoso, nobile e illustre uomo cattolico, Matteo Visconti, di splendida memoria, eminente tra tutti gli italiani per la integrità del carattere e la sua dignità, che era vicario di Milano per autorità dell'imperatore, insieme alla maggior parte delle persone fedeli che erano suoi sostenitori. Poiché il suddetto vescovo emana delle ordinanze profane, con le quali proclama, sebbene in modo assolutamente ingiusto, che questo nobile Matteo condusse una vita degna di dannazione e che è «di dannata memoria»[39]. Ma, in verità, la maledizione non

39. Cfr. MGH, *Constitutiones*, V, n. 897, 898, 711 segg. Matteo Visconti (15 agosto 1250-24 giugno 1322) fu eletto capitano del popolo di Milano nel 1287 e ottenne quindi nel 1294 il vicariato imperiale di Lombardia. Ma nel 1302 fu costretto da una lega di città lombarde guidate dal signore di Piacenza, Alberti Scotti, a rinunziare al capitanato, a riammettere nella città i Torriani e ad abbandonare Milano. Esule, all'arrivo in Italia di Enrico VII di Lussemburgo, si schierò dalla sua parte e rientrò in Milano nel 1310 mentre venivano nuovamente espulsi i Torriani. Caduto in disgrazia presso l'Imperatore anche Matteo fu però presto nuovamente esiliato; ma nel 1311 Enrico dové di nuovo ricorrere al suo aiuto, nominandolo vicario imperiale di Milano. Giovandosi del prestigio imperiale e della sua potenza personale, Matteo riuscì ad estendere largamente il dominio milanese includendovi le città di Piacenza, Bergamo, Lodi, Como, Alessandria, Cremona, Tortona, Pavia, Vercelli e

ricade su Matteo, bensì piuttosto sopra questo vescovo da cui provengono tanti scandali e che sempre « ha fatto uscire cose cattive dal tesoro » [40] della sua malvagità, la cui presenza Dio e gli uomini considerano apertamente maledetta; ed ancor più egli sarà considerato così in futuro, prima e dopo la sua morte, secondo la minaccia lanciata dalla Verità in Matteo, capitolo XVIII: « Guai all'uomo dal quale viene lo scandalo », e ancora: « Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio che gli si appendesse al collo una pietra miliare e fosse gettato nel profondo del mare » [41]. Ma il vescovo romano non ascolta questa minaccia, come non ascolta gli altri ammonimenti di Cristo; ostinato e impenitente, perseguita violentemente e bestemmia contro uomini eminenti che mantengono una risoluta fedeltà al loro governante, il re dei romani, e continuamente, con le sue profane e blasfeme espressioni, tenta di insozzare, benché inutilmente, la loro splendente gloria di fronte a Dio e agli uomini. Ma « Dio non segue il giudizio » di questo vescovo e « della » sua « Chiesa », poiché « giudica con malizia ed ignoranza », come scrive il Maestro delle *Sentenze* nel libro IV, distinzione XVIII, capitolo VI [42]. E la ragione per cui Dio non segue il giudizio di questo vescovo è data appunto da Gerolamo nel suo commento alle parole del Vangelo di Matteo, capitolo XVI: « E ti darò la chiave del regno dei Cieli »; perché Gerolamo scrive, e giova ripetere le sue parole: « Taluni che non intendono questo passo » (e si

Novara; tuttavia la morte di Enrico VII, nuovi contrasti dinastici in Germania e la decisa ostilità di Giovanni XXII che perseguiva un programma espansionistico nell'Italia settentrionale, permisero la formazione di una comune lega tra i Torriani e i guelfi secondati da Re Roberto d'Angiò e guidati ben presto dallo stesso Del Poggetto. Matteo riuscì però a difendersi brillantemente e far recedere dai loro propositi offensivi sia Filippo di Valois che il duca Enrico d'Austria venuto al soccorso dei suoi emissari. Più grave fu invece la minaccia ecclesiastica che si concretò con la condanna per eresia (1320), con l'interdetto su Milano (1321) e infine con la proclamazione della crociata contro Matteo e i suoi partigiani (1322). Il 24 maggio dello stesso anno Matteo cedeva il governo al figlio Galeazzo.

40. *Matth.*, XII, 35; XVIII, 7.

41. *Matth.*, XVIII, 6-7.

42. PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum liber IV*, dist. 18, cap. 6 (PL, CXCII, 887).

potrebbe aggiungere che non l'intende neppure questo vescovo) « adottano l'atteggiamento superbo dei Farisei, credendo di poter condannare l'innocente e assolvere il colpevole »; e aggiunge quindi queste parole assai pertinenti: « Però davanti a Dio non si guarda la sentenza dei sacerdoti ma bensì la vita di coloro che sono accusati » [43]. « Dio non seguirà », dunque, « un giudizio » così iniquo di questo sacerdote o vescovo o « Chiesa ». E quindi, come abbiamo detto, nessun credente deve rispettare o temere le bestemmie di questo vescovo e dei suoi complici, perché tali bestemmie non colpiscono il gregge dei fedeli, ma bensì, guidate dal potere divino, ricadono sui corpi impuri e sulle anime criminali e infelici di coloro che corrono a pronunziarle.

18. – Quelle che noi abbiamo detto sono appunto le vere origini della materia che stiamo esaminando e il suo svolgimento proprio e improprio, benché il lungo numero di anni trascorsi, l'umana ingenuità e inavvertenza abbiano fatto sì che questa vera storia sia stata trascurata o dimenticata, e al suo posto (per l'abitudine di ascoltare le falsità o finzioni) sia stata posta nella mente della maggior parte dei fedeli proprio l'opposto della verità [44]. Questa falsità trova la sua origine e il suo fomite nell'avarizia o cupidigia, e nell'ambizione o superbia, e trova anche un aiuto e un incoraggiamento non piccolo nell'esecrabile opinione ed affermazione per cui il vescovo romano e il séguito o collegio dei suoi chierici dichiarano che Cristo diede al vescovo romano, sebbene nella persona di san Pietro, la pienezza di potere. Ma dopo un esame ed una analisi della Sacra Scrittura, lunga, diligente e laboriosa, e distinguendo le scritture divine da quegli scritti umani – che certi pontefici romani hanno invece confuso insieme, poiché speravano con questa confusione di dare ai loro decreti quell'autorità che spetta soltanto al sacro canone – noi abbiamo determinato il significato della suddetta asserzione o titolo. E nel capitolo XXIII di questo

43. Cfr. cap. VI, 9 (p. 317).
44. Cfr. cap. I, 1 (p. 247).

discorso abbiamo dato una prova sufficientemente convincente per tutti gli uomini che hanno anche il più debole uso di ragione e che non sono turbati da sentimenti perversi, che l'affermazione della pienezza di potere da parte del vescovo romano è falsa in tutti i suoi significati e specialmente nell'ultimo significato in cui ha trasformato questo titolo, per mezzo del quale egli si attribuisce – nei confronti di tutti i governanti, comunità e popoli di questo mondo – la giurisdizione coercitiva universale o suprema, che chiama metaforicamente «la spada temporale»[45]. Sebbene egli si serva ora di questo titolo solo contro il governante romano, per la ragione che ne abbiamo dato, se ne servirà anche contro tutti gli altri governanti, appena avrà visto nascere dei conflitti nei loro regni e gli sarà parso di avere il potere di usurparli con la forza e d'impadronirsene.

19. – È così, dunque, che quella pienezza di potere, che la semplicità umana ha permesso ai vescovi romani di esercitare, è stata usata fino ad oggi da loro nei riguardi dei civili secolari, e questo è il modo in cui essi la stanno ancora usando e continueranno ad usarla, volgendosi sempre più al peggio, fino a quando non sarà loro impedito. Poiché hanno stabilito delle leggi oligarchiche che esentano il clero e certi altri dei loro alleati dalle leggi civili debitamente fatte, con il maggior danno dei governanti e dei popoli; e non contenti di questo, hanno citato anche dei laici a comparire di fronte ai loro cosiddetti ufficiali o giudici per i processi, distruggendo così completamente la giurisdizione dei governanti.

Questa è appunto quella causa singolare della guerra o discordia civile – quasi celata nelle sue origini – che ci proponevamo di svelare fin dall'inizio[46]. Poiché molti credenti, indotti a sragionare dalla confusione della Sacra Scrittura e degli scritti umani, sono stati indotti a credere che il vescovo

45. Cfr. la Bolla *Unam Sanctam* di BONIFAZIO VIII, in *Corpus iuris canonici, Extravag. commun.*, libro I, tit. 8, cap. 1, e cfr. anche BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, IV, 3, PL (CLXXXII, 776) e EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate*, II, 14, pp. 132 segg.

46. Cfr. I discorso, cap. I, 3 (p. 105).

romano e i suoi chierici, chiamati cardinali, possono fare tutti i decreti che vogliono nei confronti dei fedeli, e che la legge divina impone a tutti gli uomini di ubbidire a questi decreti, e che coloro che li trasgrediscono saranno dannati in eterno. Ma questo non è vero ed anzi non è neppure vicino alla verità ma piuttosto evidentemente l'opposto della verità, noi l'abbiamo già provato in modo certo, specialmente nei capitoli XII e XIII del I discorso e nel capitolo XXI, paragrafo 8 del presente discorso [47].

Ma – come abbiamo già detto nella nostra introduzione – è appunto questa la causa del travaglio cui è stato lungamente sottoposto e viene ancora sottoposto il regno italico; causa estremamente contagiosa che tende però ad insinuarsi anche in tutte le altre città e Stati. Ed anzi le ha già infettate tutte fino ad un certo punto, e, se non sarà fermata, le infetterà infine totalmente, come ha fatto per il regno italico.

Sarà dunque bene per tutti i popoli e governanti che essi, agendo attraverso un concilio generale da convocare nel modo che abbiamo detto, vietino e proibiscano assolutamente al vescovo romano o a qualsiasi altro vescovo l'uso di questo titolo, affinché il popolo non sia altrimenti ingannato per l'abitudine di ascoltare il falso; e dev'essergli anche revocato il potere di concedere e distribuire gli uffici ecclesiastici e i beni temporali o benefici; poiché egli abusa di questo potere e così causa la rovina dei corpi e la dannazione delle anime dei credenti cristiani. La legge divina considera questa revoca un dovere obbligatorio per tutti gli uomini che hanno una giurisdizione e specialmente per i re; perché costoro sono stati istituiti allo scopo di fare i giudizi e di render giustizia, e, se trascurano di farlo, non possono essere scusati, poiché sanno quale scandalo nasce da questa negligenza. E, per quanto li concerne, il vescovo romano ed i suoi successori, e così pure gli altri sacerdoti, diaconi e ministri spirituali (e possa Dio essermi testimone sul mio corpo e sulla mia anima che rivolgo loro queste parole non come a dei nemici,

47. Cfr. soprattutto cap. XXI, 8 (p. 531).

ma, bensì, come a padri e fratelli in Cristo), si sforzino di imitare Cristo e gli Apostoli rinunciando completamente al governo secolare ed al possesso di beni temporali. Io ho infatti provato evidentemente, e li ho ammoniti di fronte a tutti gli uomini, secondo gli insegnamenti del Cristo e degli Apostoli, che sono peccatori; e come araldo della verità mi sono sforzato di ricondurli al cammino della verità, per mezzo dell'armonia delle scritture divine e degli scritti umani, in modo che essi – e specialmente il vescovo romano, che sembra essersi allontanato troppo dal retto cammino – possano guardarsi dalla « indignazione di Dio onnipotente e degli apostoli Pietro e Paolo »[48] che questo vescovo in particolare minaccia assai spesso agli altri. Quindi, per prima cosa, egli stia attento e sia personalmente sollecito dell'ordine dell'amore, sì da potere insegnare anche agli altri ad esser così solleciti.

Egli infatti non ignora – o almeno non potrà ignorarlo d'ora in avanti – che la sua ingiusta azione di attaccare il governo romano e di tormentare e di ostacolare il governante romano, è estranea ed anzi contraria al consiglio o comando di Cristo. Né, ancora, egli ignora certo che i più pugnaci conflitti sono nati a causa degli scandali suscitati in Italia da lui stesso e da certuni dei suoi predecessori, e che, come risultato di tutto questo, hanno sofferto morte violenta tante migliaia di credenti, che possiamo presumere, con probabilità, siano stati condannati alla dannazione eterna, poiché la morte improvvisa li colse mentre erano colmi di odio e di malevolenza verso i loro fratelli; mentre i fedeli superstiti sono infelici e attendono la stessa sorte pericolosa ed una morte miserabile, ove non siano aiutati dalla mano del medico divino. Le loro menti sono infatti invase dall'odio, dalla discordia e dalla lotta, onde ne seguono le guerre; e le persone onorevoli di ambo i sessi sono state corrotte nei loro costumi e nei loro princìpi, sì che le loro menti ed i loro corpi sono stati influenzati da ogni genere di vizio, crimine, errore e dissolutezza. I loro discendenti sono stati

48. È appunto la formula della *minatio* usata nei documenti pontifici.

uccisi, la loro ricchezza consumata, le loro case abbattute e distrutte, le loro città, una volta grandi e famose, sono adesso vuote, prive di abitanti, i loro campi restano inarati e deserti ed hanno cessato di produrre i loro frutti consueti, e – cosa peggiore di tutte – il culto divino è quasi interamente cessato in Italia, le chiese e i templi restano vuoti, privati dei loro rettori o di coloro che hanno cura delle anime. E i miseri abitanti, con le loro menti accecate dal loro mutuo odio e dalla loro mutua discordia, sono stati eccitati e sono ancora eccitati verso tutte queste sventure dal « grande dragone, l'antico serpente », che meritatamente deve essere chiamato « demonio e Satana », poiché ogni suo artificio ha «ingannato» e si sforza d'ingannare « tutto il mondo » [49].

20. – Chi dunque, figlio di questa agreste madre e patria, una volta così bella ed ora così deformata e devastata, potrà essere così insensibile da restare silenzioso e da trattenere il suo spirito di protesta verso Dio, quando vede e conosce queste cose e può agire contro coloro che la ingannano e la rovinano così ingiustamente [50]? Poiché di un uomo di questo genere si dovrebbe dire, in verità, insieme all'Apostolo, che « ha rinnegato la fede, ed è peggiore di un infedele » [51].

In questo modo, dunque, noi concludiamo la nostra discussione della pienezza di potere, dei suoi vari modi, della sua origine e sviluppo, di quale sia di questi modi quello che il vescovo romano ha assunto per sé, di quali furono i suoi metodi e quale uso egli ne ha fatto, sia nella sfera del rituale ecclesiastico che riguardo agli atti civili secolari umani.

49. *Apoc.*, XII, 9.
50. C. W. Previté-Orton pone in rilievo la somiglianza di questa apostrofe con una famosa pagina del MACHIAVELLI (*Il Principe*, cap. 26).
51. *1 Tim.*, V, 8.

CAPITOLO XXVII. – *Su alcune obiezioni alle conclusioni del capitolo XV di questo discorso e dei capitoli seguenti.*

1. – Ma qualcuno potrà però avere dei dubbi nei riguardi di quanto noi abbiamo detto nel capitolo XV di questo discorso e nei capitoli seguenti; e mostrerà, per prima cosa, che la dignità del vescovo è maggiore e diversa per genere da quella che è semplicemente propria del sacerdote; e che non solo è diversa da quella dignità che deriva dalla nomina umana – che noi abbiamo chiamata «separabile» – ma anche da quella che procede dall'ordinazione divina e che abbiamo chiamata «essenziale». Ora, sembra che ciò possa esser provato dal Vangelo di Luca, capitolo X, ove si trova il passo seguente: «Dopo di che il Signore ne scelse anche altri settantadue e li mandò a due a due dinanzi a sé»[1]. E a proposito di questo passo così scrive il Venerabile Beda: «Come i dodici Apostoli prefiguravano indubbiamente i vescovi, così questi settantadue prefigurano gli anziani (*presbyteri*) del secondo ordine dei sacerdoti»[2]. Ma la medesima cosa è pure mostrata in modo evidente dalla *I Epistola a Timoteo*, capitolo V, ove l'Apostolo scrive: «Non ammettere un'accusa contro un prete, se non di fronte a due o tre testimoni»[3]. Timoteo era dunque superiore in dignità agli altri preti; ma siccome questa superiorità non gli era attribuita dall'elezione degli altri preti o dalla moltitudine dei fedeli, gli veniva dunque dall'ordinazione divina. La stessa cosa risulta poi evidente anche dall'*Epistola* di papa Clemente, *a Giacomo, fratello del Signore*[4]. E, inoltre, sembra che sia stata questa anche l'opinione di quasi tutti i vescovi che si dice siano succeduti a san Pietro o a san Paolo nella sede episcopale di Roma, come si può facilmente vedere nel *Codice* isidoriano già ricordato.

1. *Luc.*, X, 1.
2. *Catena Aurea* cit., XII, p. 114.
3. *1 Tim.*, V, 19.
4. PSEUDO-CLEMENTE, *Epistola I*, in PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., pp. 30 segg.

2. – Inoltre, sembra possibile mostrare che san Pietro era superiore agli altri Apostoli in quel potere o autorità attribuita immediatamente da Cristo e non dall'uomo o dagli uomini, e che, di conseguenza, i suoi successori sono superiori ai successori degli altri Apostoli. Lo si può infatti vedere, prima di tutto, nel capitolo XVI di Matteo, ove Cristo dice, parlando in particolare a san Pietro: « Ed io dico che tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa; e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. Ed io ti darò le chiavi del regno dei Cieli » [5]. Sicché sembra che con queste parole Cristo dichiarasse che san Pietro sarebbe stato il capo e il fondamento della Chiesa, specialmente dopo la morte del Cristo. Onde scrive la glossa: « Egli concesse questo (potere) ad un solo uomo, Pietro, per invitarci all'unità. Poiché lo costituì principe degli Apostoli affinché la Chiesa avesse un vicario principale di Cristo, e un vicario cui gli altri membri della Chiesa potessero ricorrere ove avvenisse che si trovassero in discordia tra loro. Poiché se vi fossero molti capi nella Chiesa, il vincolo dell'unità sarebbe spezzato » [6]. La medesima cosa ci viene poi mostrata ancor più chiaramente anche nel capitolo XXII di Luca, ove il Cristo dice, rivolgendosi in particolare a san Pietro: « Ma io ho pregato per te, Pietro, affinché la tua fede non venga meno; e quando sarai convertito, conferma i tuoi fratelli » [7]. La prima cura pastorale dei suoi fratelli e degli altri fedeli, cioè l'apostolato, fu dunque affidata a san Pietro poiché la sua fede era così forte; e sembra appunto che Cristo abbia pregato particolarmente per la sua fede perché non difettasse mai né in lui né in alcuno dei suoi successori. Onde la glossa scrive: « " Conferma i tuoi fratelli " poiché io ti ho fatto capo degli Apostoli. E si deve intendere questa confermazione da parte di Pietro come se si riferisca non solo agli Apostoli di quel tempo, ma anche a tutti i fedeli ». E, poco oltre, la glossa aggiunge: « Con questa penitenza egli ottenne », cioè

5. *Matth.*, XVI, 18-19.
6. *Catena Aurea*, XI, p. 199.
7. *Luc.*, XXII, 32.

Pietro, « di essere il primo sacerdote del mondo »[8]. Ma, del resto, la medesima cosa ci è anche mostrata dal capitolo XXI di Giovanni, ove Cristo disse a san Pietro in particolare: « Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecorelle, pasci le mie pecore »[9], ripetendo tre volte la medesima frase. E siccome non venne indicata nessuna pecorella in particolare, sembra appunto che Pietro fosse creato immediatamente dal Cristo pastore primo ed universale di tutto il gregge. E qui il Crisostomo scrive: « Poiché Pietro era il più eminente degli Apostoli, la bocca dei discepoli, la testa del loro gruppo, e quindi, dopo che ebbe sconfessato la sua negazione, egli fu incaricato dal Cristo della guida (*prelacione*) degli Apostoli »[10]. E la conferma finale ci è data dall'autorità di molti Santi che scrivono a proposito del passo del capitolo XXI di Giovanni: « Se voglio che egli rimanga finché io venga, che t'importa? Tu » però « seguimi »[11]. Scrive infatti Agostino: « La Chiesa sa che gli furono promesse divinamente due vite, una delle quali è nella fede, l'altra nella speranza. La prima », cioè la vita nella fede, « fu esemplificata nell'apostolo Pietro per il primato del suo apostolato »[12]. Ed anche Teofilatto scrive a questo proposito: « Gli diede la supremazia su tutti i credenti »[13]. E il Crisostomo: « Se mi domanderanno: " In che modo Giacomo salì sul trono di Gerusalemme? " Risponderò: Perché egli mise sul trono Pietro come signore di tutto il mondo ». E, più oltre, Crisostomo dice ancora la medesima cosa: « A lui », cioè a Pietro, « Egli affidò la supremazia sui suoi fratelli ». E ancora: « Poiché il Signore gli », cioè a Pietro, « aveva predetto grandi cose e gli aveva affidato il mondo intero »[14]. E ancora, a proposito delle parole di Giovanni, capitolo XXI: « Se voglio che egli resti », Teofilatto così dice:

8. *Catena Aurea*, XII, p. 230.
9. *Ioan.*, XXI, 15-17.
10. *Catena Aurea*, XII, p. 462.
11. *Ioan.*, XXI, 22.
12. *Catena Aurea*, XII, p. 463.
13. Ivi.
14. Ivi.

« Poiché ora ti mando ad assumere il pontificato del mondo intero, e in questo seguimi » [15].

Un'altra prova di questo ci è data dal fatto che, se Cristo non avesse istituito un capo per la Chiesa, l'avrebbe lasciata come acefala durante la sua assenza, e sembrerebbe che Egli non avesse ordinato la Chiesa secondo la migliore o ottima disposizione possibile. Ma, d'altra parte, si deve credere che Cristo dispose e ordinò la Chiesa nel modo migliore, e quindi si deve sostenere che Egli le lasciò un capo. Ora, nessuno era certo più adatto di san Pietro; e perciò egli fu superiore in autorità a tutti gli altri Apostoli per diretta designazione di Cristo.

3. – Possiamo poi provare la stessa cosa, in modo più particolare, mostrando che san Paolo non era uguale a san Pietro in dignità o autorità. Nella *Lettera ai Galati*, capitolo II, noi troviamo infatti il seguente passo: « Indi », scrive Paolo, « tre anni dopo io andai a Gerusalemme per vedere Pietro e stetti presso di lui quindici giorni ». E, un poco dopo, Paolo aggiunge: « Quindi, quattordici anni dopo io tornai ancora a Gerusalemme con Barnaba e portai con me anche Tito. E vi andai per rivelazione e comunicai loro il Vangelo che io predico tra i Gentili, ma privatamente a coloro che godevano di autorità affinché in alcun modo io non corressi o non avessi corso invano » [16]. E qui scrive la glossa: « Egli », Paolo, « mostra che non avrebbe avuto la sicurezza del suo Vangelo, se ciò non fosse stato confermato dall'autorità di Pietro e rafforzato dagli altri » [17]. Ora, poiché secondo la glossa, Paolo ricevette la garanzia del Vangelo da Pietro, è chiaro che non aveva la stessa autorità di Pietro. Dal che sembra conseguire necessariamente – sia in virtù di questo passo che degli altri già citati – che tutti i vescovi del mondo siano soggetti per ordinamento divino al vescovo romano nella sua qualità di successore particolare di san

15. Ivi, XII, p. 464.
16. *Gal.*, I, 18; II, 1-2.
17. *Glossa ordinaria ad loc.* e cfr. *Collectanea* cit. (PL., CXCII, 103 D).

Pietro; ed anche che la Chiesa romana sia il «capo» e la «prima» di tutte le altre chiese, poiché il suo vescovo, successore di san Pietro in quella sede, è il giudice e il pastore di tutti i vescovi.

Ma questo è affermato ancora più ampiamente anche da Isidoro nel suo *Codice* già ricordato, nel capitolo intitolato *Prefazione al concilio di Nicea*. Poiché Isidoro dice: «Tutti i cattolici devono sapere che la santa Chiesa romana non ebbe il suo primato da certi decreti sinodali, ma che lo ha ottenuto dalla voce evangelica di nostro Signore e Salvatore, quando Egli disse all'apostolo Pietro: "Tu sei Pietro e su questa pietra io costruirò la mia Chiesa, e ti darò le chiavi del regno dei Cieli"»[18]. Questo primato fu dunque posseduto dai vescovi romani (senza bisogno di alcuna concessione da parte dei governanti) dall'epoca di san Pietro a quella di Costantino I, imperatore romano, e fu usato da loro per emanare canoni e comandare la loro osservanza per tutta la Chiesa, come risulta abbastanza chiaramente dal suddetto *Codice*.

4. – Ma io lo confermerò anche per via di ragione. Difatti, secondo l'Apostolo (*Agli Efesini*, capitolo IV), v'è «una sola fede»[19] e quindi v'è anche una sola Chiesa; ma la Chiesa è una soltanto perché possiede un capo e un principio, e nessuno è più altrettanto idoneo ad essere questo «capo» del vescovo romano, in quanto costui è il successore particolare di san Pietro, che era appunto quella pietra su cui Cristo disse di voler edificare la sua Chiesa. Un altro argomento per confermare la stessa affermazione è poi questo: come le cose temporali sono poste tutte sotto un solo principio, cioè, il governo, così sembra che anche le cose spirituali debbano essere poste sotto un solo principio, ossia, l'episcopato. Inoltre, come in un singolo tempio o diocesi dev'esserci un solo vescovo, «affinché» ognuno «dei sacerdoti, seguendo la propria volontà, non» sprezzi «la Chiesa di Cristo» – come

18. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 255.
19. *Ephes.*, IV, 5.

noi abbiamo detto citando dall'*Epistola a Evandro* di san Gerolamo nel capitolo XV di questo discorso [20] – è ancor più necessario che vi sia un singolo capo nella Chiesa universale per l'unità dei fedeli. Poiché tanto un bene è più comune di quanto non lo sia un altro bene dello stesso genere, tanto è anche più divino e preferibile [21]. Onde è scritto in Giovanni, capitolo X: « E si farà un solo gregge e un solo pastore » [22]. Ma il pastore più appropriato sembra che sia appunto il vescovo romano, per le ragioni già esposte.

5. – Da quanto abbiamo detto sembra poi conseguire necessariamente che il vescovo romano è, sia direttamente che indirettamente, la sola causa efficiente prima della nomina secondaria di tutti gli altri vescovi, preti ed altri ministri della chiesa o templi, proprio per la universale autorità che ha sopra di loro. Questa concezione è sostenuta dall'autorità d'Ambrogio nel suo libro *De tradendis basilicis*, ove scrive « La Chiesa è di Dio e quindi non deve esser data a Cesare. Cesare non può avere alcun diritto al tempio di Dio » [23]; e, di conseguenza, non può neppure avere il diritto della nomina dei sacerdoti, nomina che attribuisce appunto quella che noi abbiamo chiamata la loro « potestà secondaria », nel capitolo XV di questo discorso. Ma se Cesare non può avere il diritto di attribuire la basilica, non può averlo, a più forte ragione neppure qualsiasi altro governante. E, dunque, se nessun governante può aver diritto a tale autorità, ne segue che essa deve appartenere a chi è il capo ed il primo di tutti i sacerdoti per autorità divina, e, cioè, al pontefice romano.

6. – E da ciò sembra pure conseguire necessariamente che spetta al pontefice romano l'autorità di distribuire o concedere i benefici o i beni temporali ecclesiastici, in quanto tali beni sono attribuiti per l'esercizio delle funzioni ecclesiastiche.

20. Cfr. cap. XV, 8 (p. 451).
21. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 2, 1094*b*, 10.
22. *Ioan.*, X, 16.
23. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 35 (PL, XVI, 1061).

7. – E da ciò sembra ancora possibile inferire che allo stesso vescovo «capo» spetti la giurisdizione coattiva su tutti gli altri vescovi e ministri del tempio di tutto il mondo. Poiché costoro gli sono sottomessi per ordinamento divino, come risulta chiaramente dai ragionamenti precedenti. E ciò può essere anche corroborato dalla citazione di quanto è scritto nel *Codice* di Isidoro, nel capitolo già citato; poiché tra l'altro vi troviamo il seguente passo: «Io non credo che si possa passare sotto silenzio l'ammirevole atto compiuto dal governante in questo concilio. Poiché, dopo che i vescovi furono convenuti insieme da tutti i luoghi, sorsero, come accade sempre, tra loro delle liti per diverse ragioni; venivano avanzate frequentemente delle accuse, scambiati degli insulti, lanciate delle minacce, e i vescovi dedicavano le loro energie più a queste dispute che agli scopi per cui si erano adunati. Ma egli, vedendo che tali liti stavano frustrando il principale proposito dell'assemblea, fissò un giorno determinato nel quale ogni vescovo doveva avanzare, se ne avesse, le sue lamentele. E quando si radunarono di nuovo, il principe raccolse da ciascuno le accuse. Quindi, messe insieme tutte le lamentele e senza rivelare quali esse fossero, disse ai vescovi: " Dio vi ha ordinati sacerdoti e vi ha dato il potere di giudicarci. E quindi noi siamo giustamente giudicati da voi, ma voi non potete esser giudicati da nessun uomo. Perciò dovete aspettare che solo Dio vi giudichi, e le vostre liti, qualunque siano, debbono esser riservate all'esame divino. Poiché voi siete come dei dii, dati a noi da Dio; e non è concepibile che gli uomini possano giudicare dei dii " »[24]. E, dunque, al vescovo romano – il quale, come s'è detto, è il dio di questi iddii in terra – spetta anche l'autorità giurisdizionale sopra di loro.

8. – Da quanto abbiamo detto sembra però anche che spetti al vescovo romano l'autorità di comandare la convocazione del concilio generale dei sacerdoti e di qualsiasi proposta e decisione che egli pensi debba esservi fatta riguardo alla Legge divina ed al rituale ecclesiastico. Isidoro, nel

24. PSEUDO-ISIDORO, *Decretales* cit., p. 256.

discutere appunto dell'autorità di convocare un concilio, scrive infatti nella prefazione del suo *Codice*: « L'autorità di convocare i sinodi fu affidata alla sede apostolica. L'autorità dei canoni lo attesta, la storia della Chiesa lo corrobora, e i santi padri lo confermano »[25].

9. – Riguardo poi al potere o autorità di definire o determinare il significato della Sacra Scrittura, Isidoro così dice nello stesso capitolo del *Codice*: « Abbiamo raccolto in questo volume i procedimenti dei diversi concili greci e latini, antichi e recenti, e li abbiamo numerati e datati, in modo da ordinarli in diversi capitoli. E vi abbiamo anche incluso i decreti dei presuli romani fino a san Gregorio, insieme con alcune lettere di san Gregorio, l'autorità delle quali, in quanto provengono dalla suprema sede apostolica, non è diversa da quella dei concili »[26]. Il supremo pontefice può dunque prendere di propria autorità qualunque decisione che possa esser presa dall'autorità del concilio generale, e quindi, secondo l'opinione di Isidoro la sua autorità è « non diversa » da quella del concilio generale. Ma questo concilio generale ha e dovrebbe avere l'autorità di definire, determinare e interpretare i sensi dubbi della Sacra Scrittura, come fu mostrato nel capitolo XX di questo discorso. E a questo riguardo sembra essere stata tale anche l'opinione sostenuta da Gerolamo nella sua epistola intitolata *De expositione catholica fidei*, ove scrive quanto segue: « Questa, beatissimo Papa, è la fede che noi apprendemmo nella Chiesa cattolica e che abbiamo sempre sostenuto. E se vi abbiamo incluso talvolta alcunchè di meno saggio o di poco considerato, desideriamo esser corretti da te che mantieni la fede e la sede di Pietro. Ma se questa nostra confessione è approvata dal tuo giudizio apostolico, chiunque desideri insozzarmi non proverà che io sia un eretico ma soltanto che lui stesso è un uomo indotto, malevolo ed anche non cattolico »[27].

25. Ivi, p. 19.
26. Ivi, pp. 17-18.
27. PSEUDO-GEROLAMO, *Symboli explanatio ad Damasum* (*Opera*, Paris, 1706, V, p. 124).

10. – Per quanto concerne poi il potere di far decreti che riguardino il rito ecclesiastico e la salvezza eterna, lo stesso principio appare evidente dalle parole di Cristo in Luca, capitolo X. Poiché Cristo disse agli Apostoli e, mediante loro, a tutti i vescovi o preti: « Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me; e chi disprezza me, disprezza colui che mi ha inviato »[28]. È quindi necessario per la salvezza dell'anima che siano osservati i decreti dei sacerdoti.

11. – Sommando insieme questi poteri, e quelli più vasti assegnati al pontefice romano, san Bernardo nel suo trattato indirizzato a papa Eugenio, *De consideratione*, libro II, scrive appunto così: « Noi adesso dobbiamo vedere cosa resta, se pur resta qualcosa, dell'oggetto della nostra discussione. Sicché dunque consideriamo attentamente chi sei, cioè, qual è la parte che tu hai nella Chiesa di Dio sulla terra. Chi sei? Sei il gran sacerdote, il supremo pontefice. Sei il principe dei vescovi, l'erede degli Apostoli; sei Abele per la primogenitura, Noè pel governo, Abramo pel patriarcato, Melchisedech per il tuo ordine, Aaron per la dignità, Mosè per l'autorità, Samuele per l'autorità di giudicare, Pietro per il potere, Cristo per l'unzione ». E, poco dopo, Bernardo continua allo stesso modo: « Tu sei il solo pastore universale, e non solo delle pecore, ma anche dei pastori. Mi chiedi come lo provi? Con le parole del Signore. Perché a chi mai, non dico dei vescovi, ma neppure degli Apostoli, sono state affidate tutte le pecorelle, in modo così assoluto, e senza alcuna distinzione? "Se tu mi ami, Pietro, pasci le mie pecorelle" ». E, poco dopo, Bernardo aggiunse: « Non è forse chiaro che Cristo non indicò qualche pecorella particolare, ma tutte le pecorelle senza nessuna distinzione? Poiché là dove non si fanno distinzioni, non si fanno neppure eccezioni ». E un poco oltre ancora: « Quindi ad ognuno degli altri Apostoli, che conoscevano il sacramento, fu affidato un singolo gregge. E perciò Giacomo, "che era considerato una

28. *Luc.*, X, 16.

colonna " della Chiesa, fu contento di servire soltanto a Gerusalemme, lasciando a Pietro la cura di tutto il gregge ». E quindi Bernardo così conclude: « Secondo i tuoi canoni, tutti gli altri sono stati chiamati a prendersi cura di una parte, mentre tu sei stato chiamato alla pienezza di potere. Il potere degli altri è limitato da certe restrizioni, ma il tuo si estende anche su coloro che hanno ricevuto il potere sugli altri. Non è forse in tuo potere, ove ne sia motivo sufficiente, anche di escludere un vescovo dal Cielo, di deporlo dal suo episcopato, e anche di gettarlo a Satana? Il tuo previlegio resta quindi incrollabile, sia per le chiavi che ti sono state date che pel gregge che ti è stato affidato » [29].

12. – Ma Bernardo non disse soltanto che il pontefice romano ha l'autorità sopra i ministri ecclesiastici, come i vescovi, i sacerdoti e gli ordini minori, ma sembra anche che abbia attribuito allo stesso vescovo la giurisdizione coattiva su tutti i governanti; giurisdizione che Bernardo chiama appunto metaforicamente « la spada temporale ». E infatti, nello stesso trattato indirizzato a papa Eugenio, nel libro IV, capitolo IV, Bernardo scrive così: « Perché tenti di usurpare la spada che una volta ti è stato ordinato di riporre nel fodero? E chi nega che questa spada sia tua, mi sembra che non faccia sufficientemente attenzione alle parole del Signore: " Riponi la tua spada nel fodero ". La spada dunque è tua, e dovrebbe essere tratta dal fodero forse per tua volontà ma non dalla tua mano. Poiché altrimenti, se questa spada non ti appartenesse in alcun modo, a quelle parole dell'Apostolo: " Ecco due spade ", il Signore non avrebbe risposto: " Bastano ", ma invece disse che erano di troppo. Entrambe le spade appartengono dunque alla Chiesa, quella temporale e quella spirituale; ma la prima dev'essere però innalzata dalla Chiesa, la seconda per la Chiesa; la prima dalla mano del sacerdote, la seconda dalla mano del soldato,

29. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, II, 7, 8 (PL, CLXXXII, 751 A, 751 D, 752 A B).

ma per volontà del sacerdote e per il comando dell'imperatore » [30].

Le suddette affermazioni sono anche confermate dall'autorità di altri Santi. Ma ho omesso di citare le loro parole perché i loro argomenti valgono per lo stesso scopo o per uno scopo simile a quello che noi abbiamo già ricordato e sono stati appunto confutati nello stesso modo; ed un'altra ragione per ometterli è il nostro desiderio di brevità. Sembrerebbe poi inoltre che queste affermazioni possano essere confermate dalle decretali o decreti dei pontefici romani. Poiché in questi documenti si avverte che gli uffici ecclesiastici e i benefici stabiliti per la loro funzione, debbono essere attribuiti o concessi dal vescovo romano e dagli altri vescovi, e non dal legislatore umano né da chi governa per sua autorità. Ed inoltre, in questi stessi decreti e decretali si avverte che i sacerdoti ed i chierici non debbono sottostare al giudizio coattivo del suddetto legislatore o governante, ma piuttosto l'opposto.

Inoltre questi documenti asseriscono che spettano al pontefice romano tutti quei poteri che Bernardo gli attribuisce nei suoi discorsi.

Capitolo XXVIII. – *Risposte alle precedenti obiezioni.*

1. – Il resto di questo discorso sarà dedicato alla conveniente esposizione delle autorità della Sacra Scrittura o canone, ed alla confutazione dei ragionamenti umani addotti nei capitoli III e XXVII di questo discorso; ragionamenti che sembrano contrari alle nostre conclusioni. Ma, per prima cosa, sarà bene richiamare quanto abbiamo detto nel capitolo XIX di questo discorso – d'accordo sia con la concezione di sant'Agostino che con l'infallibile ragione fondata sulla Sacra Scrittura – e, cioè, che è necessario per la nostra salvezza che non crediamo o non riconosciamo la certezza o verità di nessuna affermazione o di nessun scritto che non

30. Ivi, IV, 3 (PL, CLXXXII, 776).

siano quelli chiamati « canonici », ossia, quelli contenuti nel volume della Bibbia, e le loro necessarie conseguenze, e quelle interpretazioni dei sensi dubbi della Sacra Scrittura che sono state formulate dal concilio generale dei credenti o cattolici e specialmente nel caso di quelle clausole in cui l'errore condurrebbe alla dannazione eterna. E tali sono appunto gli articoli della fede cristiana insieme alle interpretazioni formulate nei concili generali che sono stati debitamente convocati, celebrati e consumati [1]. Di conseguenza, quelle autorità dei sacri canoni o Sacra Scrittura che non hanno bisogno di un'esposizione mistica, noi dobbiamo seguirle interamente nel loro manifesto significato letterale; ma per quelle che hanno bisogno di un'esposizione mistica, noi aderiremo alla opinione più probabile dei Santi. Queste opinioni che i Santi hanno pronunziato con la loro propria autorità, oltre la Sacra Scrittura, e che sono in armonia con la Sacra Scrittura o i canoni, io dunque le accetterò; ma rigetterò rispettosamente quelle che non sono in armonia, e lo farò soltanto per seguire l'autorità della Sacra Scrittura sulla quale io mi fonderò sempre. Infatti, i Santi sono talvolta in disaccordo tra di loro nelle proprie opinioni sulla Sacra Scrittura e anche in altre materie, come, ad esempio, Gerolamo ed Agostino, che sono in disaccordo nella interpretazione di quel passo della *Epistola ai Galati*, capitolo II: « Essendo poi venuto Cefa ad Antiochia, io gli resistei apertamente, perché meritava riprensione » [2]; Ambrogio e Gerolamo sono poi in disaccordo anche sulla verginità di Giuseppe [3]; e, inoltre, qualche Santo pronunzia talvolta delle affermazioni che sono incompatibili con altre sue affermazioni, come si vedrà chiaramente più oltre.

2. – Per prima cosa, risponderemo alle obiezioni che sono state addotte nel capitolo precedente. La prima obiezione, tolta da Luca, capitolo X, era che i vescovi hanno dignità

1. Cfr. cap. XIX, specialmente (p. 505).
2. *Gal.*, II, 11; e cfr. *Collectanea* cit. (PL, CXCII, 110 A - 114 A).
3. *Collectanea*, a proposito di *Gal.*, I, 19 (PL, CXCII, 101 D - 102 C).

maggiore dei semplici sacerdoti; poiché in Luca, capitolo X, è scritto che « dopo di che il Signore ne nominò altri settantadue », e questi settantadue, secondo Beda, prefigurano l'ordine degli anziani che egli chiama il « secondo ordine » a cominciare dall'ordine dei vescovi [4]. A questo argomento si può rispondere, secondo opinioni dell'Apostolo e dei Santi che abbiamo citato nel capitolo XV di questo discorso [5], che con quei settantadue s'intende più propriamente l'ordine dei diaconi che non l'ordine dei sacerdoti; oppure possiamo rispondere convenientemente che se anche s'intende l'ordine dei sacerdoti, non ne segue affatto da ciò che il vescovo abbia un ordine essenziale maggiore di quello del prete. Perciò, quando Cristo li inviò nel mondo, questa missione significò semplicemente l'elezione o nomina umana per mezzo della quale uno di essi viene preposto agli altri nel governo della Chiesa. Poiché quando Cristo disse loro: « Andate dunque e ammaestrate tutte le genti » non attribuì loro la dignità essenziale, perché l'aveva già data precedentemente. E se anche avesse dato loro entrambe le dignità nello stesso tempo e in una sola volta, dico però che inviandoli nel mondo, non diede loro alcuna perfezione intrinseca che essi non avessero già avuto precedentemente, quando ricevettero il sacerdozio dallo Spirito Santo. E la ragione per cui Cristo procedé a questa nomina « secondaria », in virtù della quale gli Apostoli furono preposti ai futuri sacerdoti, fu che a quel tempo non c'era ancora una moltitudine di fedeli che potesse effettuare una tale elezione e che, se anche ci fosse stata, nessuna moltitudine avrebbe potuto certo procedere a questa nomina in un modo così conveniente come fece Cristo. Ma, dopo la passione di Cristo e la sua resurrezione, gli Apostoli fecero invece ricorso al metodo dell'elezione per dividere tra di loro le province. Poiché nella *Epistola ai Galati*, capitolo II, noi leggiamo: « Giacomo, Cefa e Giovanni... dettero le destre a me e a Barnaba in segno di patto; che

4. Cfr. cap. XVII, 1 (p. 475).
5. Cfr. cap. XV, 5 (p. 448).

noi andassimo tra i Gentili e loro tra i circoncisi »[6]. E, quindi, anche se la nomina dei settantadue avesse prefigurato lo stato dei sacerdoti – come affermò Beda – dico però che il vescovo non ha avuto direttamente da Dio nessuna dignità intrinseca maggiore, nessuna perfezione o carattere maggiore di quello del sacerdote, e una ragione sufficiente ne è già stata data nel capitolo XV di questo discorso.

3. – Quanto poi alla seconda obiezione, tolta da Timoteo, capitolo V: « Contro un prete... » ecc.[7], io rispondo che la nomina con la quale l'Apostolo elevò Timoteo al di sopra degli altri preti nella sua provincia, era una nomina secondaria e non essenziale; poiché la volontà e la nomina dell'Apostolo erano allora equivalenti ad un'elezione, in quanto la moltitudine dei fedeli era così scarsa di numero e così incapace e rozza. Onde l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III, scrive le seguenti parole: « Ed io, fratelli, non potrei parlarvi come a uomini spirituali, ma come a uomini carnali. Come a pargoletti in Cristo, io vi nutrii con latte e non con cibo; poiché fino ad ora non eravate capaci di sopportarlo, e non lo siete neppure adesso, perché siete ancóra carnali »[8]. E noi abbiamo discusso questo argomento in modo più completo nel capitolo XVII di questo discorso, paragrafo 7[9].

4. – Quanto poi all'obiezione, tolta dall'epistola di Clemente intitolata *A Giacomo il fratello del Signore*[10], io non l'accetto come valida perché una gran parte del contenuto di questa epistola fa ritenere estremamente dubbio che l'abbia scritta Clemente. E sono pure sospette le altre epistole o decreti citate da Isidoro nel *Codice* in sostegno alla sua obiezione, poiché in quelle che sono intitolate *Epistola sulle vesti e i vasi sacri scritta a Giacomo fratello del Signore* e

6. *Gal.*, II, 9.
7. Cfr. cap. XXVII, 1 (p. 639).
8. *1 Cor.*, III, 1-2.
9. Cfr. cap. XVII, 7 (p. 480).
10. Cfr. cap. XXVII, 1 (p. 639).

Della vita comune degli Apostoli [11], lo scrittore pretende addirittura di essere Clemente che narra a Giacomo ciò che fecero Cristo e gli Apostoli. Ma Clemente avrebbe dimostrato davvero una grande ignoranza – per non dire addirittura presunzione – se avesse voluto narrare ciò che egli aveva semplicemente udito, quasi per via d'insegnamento, a una persona che era stata presente e che aveva effettivamente visto Cristo e gli Apostoli, e che era addirittura uno degli Apostoli! Chi era infatti più capace d'istruire i discepoli di Gerusalemme sulla vita di Cristo e degli Apostoli: Giacomo o Clemente? E chi avrebbe potuto avere una maggiore conoscenza del rituale ecclesiastico? E quale dei due fosse poi l'Apostolo o il successore dell'Apostolo, è certo cosa fuori di dubbio. Sicché dobbiamo considerare queste epistole e decreti come degli apocrifi. Ma supponiamo pure che fossero realmente di Clemente come affermano certuni fidandosi di certe favole e, addirittura, spingendosi fino ad affermare che Clemente, in quanto era il vescovo di Roma, aveva maggiore autorità di Giacomo nella Chiesa di Dio. Ebbene; a chi lo afferma si dovrebbe giustamente chiedere: Perché le lettere di Clemente non sono annoverate nel testo del Sacro canone, come quelle di Giacomo? E i passi di queste epistole che sembrano contrari alle concezioni di Cristo e degli Apostoli, li discuteremo più tardi quando parleremo delle autorità scritturali su cui sembrano fondati.

Quanto poi all'affermazione che questa opinione fu sostenuta da tutti i vescovi che succedettero a san Pietro nella sede episcopale di Roma [12], si deve rispondere che essi l'intendevano nel senso da noi indicato nella nostra risposta alla prima obiezione; ma se l'intesero in un senso diverso, allora noi – allontanandoci da loro – seguiamo l'Apostolo e Gerolamo, così come li abbiamo citati nei capitoli XV e XVI di questo discorso.

5. – E veniamo adesso alle autorità canoniche, con le quali si dovrebbe mostrare che san Pietro fu superiore agli

11. Pseudo-Isidoro, *Decretales* cit., pp. 46 segg.; 65 segg.
12. Cfr. cap. XXVII, 1 (p. 639).

altri Apostoli in dignità, non solo per elezione umana, ma anche per l'immediato ordinamento di Cristo. La prima citazione è stata tolta da Matteo, capitolo VI: « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa... »[13]; e si ritiene che queste parole indichino che Cristo designò Pietro come il capo e fondamento della Chiesa, almeno durante la sua assenza. Ma io rispondo dicendo che per immediata designazione di Dio non v'è e non vi fu che un solo capo ed un solo fondamento della Chiesa, cioè Cristo, e che nessuno degli Apostoli ebbe tale incarico, neppure durante l'assenza di Cristo, come abbiamo dimostrato in modo certo, mediante la Sacra Scrittura, nei capitoli XVI e XXII di questo discorso. E così, quando vengono citate le parole del canone « Su questa pietra », ecc., io rispondo, con la glossa, « " su questa pietra ", cioè " su Cristo " nel quale voi credete ». E qui la glossa interlineare aggiunge: « " Tu sei Pietro " significa: tu sei la pietra fatta da me, ma in modo che io mantenga per me la dignità di essere il fondamento »[14]. Cristo lo chiama infatti Pietro per dire « costante nella fede », e noi non neghiamo che Pietro fosse tale. Ma anche se Pietro fosse stato più costante degli altri Apostoli e più perfetto nel merito, non ne consegue però che egli fosse superiore a loro anche in dignità, a meno che forse non s'intenda « superiore » come « precedente nel tempo », come noi abbiamo chiaramente provato per mezzo della Sacra Scrittura[15]. E che quanto abbiamo detto sia il vero significato della Sacra Scrittura, è sostenuto dall'interpretazione agostiniana di questo passo. Poiché Agostino nel *Liber retractationum* scrive: « Ho detto una volta a proposito dell'apostolo Pietro che la Chiesa fu costruita su di lui come su di una pietra. Ma so che queste parole dette dal Signore " Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa ", io le ho interpretate più spesso come se si riferissero a colui che Pietro riconobbe quando disse: " Tu sei Cristo, il figlio del Dio

13. Cfr. cap. XXVII, 2 (p. 640).
14. *Glossa interlinearis* e *Glossa ordinaria ad loc.*
15. Cfr. cap. XVI, 10 (p. 465).

vivente", e come se Pietro, così chiamato da questa pietra, raffigurasse la persona della Chiesa che è costruita su questa roccia. Poiché Cristo non gli disse: "Tu sei la pietra", ma invece "Tu sei Pietro"; e la pietra era appunto Cristo che fu riconosciuto da Simone, così come Egli (Cristo) è riconosciuto da tutta la Chiesa, e Simone fu detto appunto Pietro»[16]. E possiamo darne la ragione anche secondo la Sacra Scrittura; poiché finché Pietro fu «pellegrino», egli poté errare o peccare con la sua libera volontà, e noi leggiamo appunto che egli rinnegò Cristo e che talvolta non camminò strettamente in accordo con la verità del Vangelo. Ora una tale persona non poteva certamente essere il fondamento della Chiesa, ma questo fondamento fu solo Cristo, come risulta dalla *I Epistola ai Corinzi*, capitolo III; poiché soltanto Cristo non poté errare, in quanto restò costantemente libero dal peccato, fin dal momento della sua concezione. Onde l'Apostolo scrive nel testo summenzionato: «Imperocché nessuno può porre un altro fondamento diverso da quello che è posto, che è Gesù Cristo»[17].

6. – Per quanto riguarda poi quelle parole che vennero aggiunte dal Cristo «Ti darò le chiavi del regno dei Cieli», questa frase non attribuì certo a Pietro un'autorità sugli altri Apostoli, perché dette il medesimo potere giudiziario anche agli altri Apostoli, secondo quanto affermano Gerolamo e Rabano, le cui glosse noi abbiamo citate nel capitolo VI di questo discorso, paragrafo 3[18]. E sembra inoltre che Cristo non attribuisse affatto con queste parole il potere delle chiavi a san Pietro. Poiché Cristo disse: «Ti darò» che indica il futuro; e non disse «Io dò». Ma, d'altra parte, in Giovanni, capitolo XX, Cristo disse a tutti gli Apostoli: «Ricevete lo Spirito Santo e a chi rimetterete i peccati, ecc...»[19]. Però anche se Pietro ricevé il potere delle chiavi per mezzo di queste parole, non ne consegue affatto che egli

16. AGOSTINO, *Liber retractationum*, I, 21, in *Catena Aurea*, XI, p. 198.
17. *1 Cor.*, III, 11.
18. Cfr. cap. VI, 3 (p. 310).
19. *Ioan.*, XX, 22-23.

fosse designato come primo pastore, a meno che non intendiamo « primo » nel tempo; e la ragione per cui Cristo dette le chiavi a san Pietro in particolare, fu perché Cristo volle indicare l'unità della Chiesa nella fede, alla quale unità Egli invitò i fedeli con il dono o promessa particolare o singola delle chiavi, come dice appunto la glossa [20]; o forse il fatto che Pietro fu il primo a riconoscere apertamente e saldamente che Cristo era il figlio di Dio, fu effettivamente la vera ragione per cui Pietro fu, nel tempo, il primo cui vennero concesse le chiavi e che venne onorato (oppure cui fu promesso che sarebbe stato onorato), affinché per mezzo di un tale dono o di una tale promessa fatta a Pietro, fosse dato l'esempio anche agli altri di riconoscere il Cristo in modo altrettanto aperto e fermo. Ma questo non prova però che Pietro fosse superiore agli altri in dignità o autorità, anche se sembra che numerosi glossatori avanzino questa affermazione di propria autorità senza trarla dalla Sacra Scrittura. Però un segno infallibile che la nostra posizione è quella vera si trova nel passo del Vangelo che stiamo per citare da Matteo, capitolo XX, e Luca, capitolo XXII, ove Cristo, definendo appunto questo problema, disse che nessuno degli Apostoli era superiore agli altri. Poiché « era nata tra loro contesa, per sapere chi di essi fosse il più grande » [21]. E in Matteo, capitolo XXIII, Cristo disse loro: « Ma non fatevi chiamare Rabbi », cioè l'uno nei confronti dell'altro. « Poiché uno solo è il vostro maestro, e voi siete tutti fratelli » [22]. « Voi siete tutti fratelli », cioè uguali; e, dunque, Cristo non fa nessuna eccezione. E ci sarebbe davvero da meravigliarsi se fossimo tenuti a credere piuttosto all'autorità dei glossatori che a quella di Cristo, qualunque sia questo glossatore, magari anche un santo, e soprattutto quanto egli pronunzia queste affermazioni non in qualità di glossatore ma secondo il suo proprio intendimento. Il passo della Sacra Scrittura è infatti così chiaro che non ha certo bisogno di

20. Cfr. cap. XXVII, 2 (p. 640).
21. *Matth.*, XX, 24-28; *Luc.*, XXII, 24-30.
22. *Matth.*, XXIII, 8.

un glossatore. E sembra, inoltre, che anche gli stessi glossatori dicano proprio l'opposto nei loro commenti alla *Epistola ai Galati*, capitolo II, come abbiamo appunto mostrato nel capitolo XVI di questo discorso. Ma noi abbiamo discusso questo argomento con sufficiente ampiezza nei capitoli IV e XVI di questo discorso [23]; e non abbiamo ripetuto qui tutte le prove perché la cosa è ben nota, e per amore di brevità.

7. – Veniamo adesso a trattare di un'altra autorità canonica che si trova in Luca, capitolo XXII, ove Cristo disse a Pietro: « Ho pregato per te », Pietro, « affinché la tua fede non venga meno » [24]. Ora da questo passo taluni hanno tratto due inferenze, la prima che soltanto la fede della sola Chiesa romana non potrà mai fallire, perché parlando della fede di Pietro Cristo intendeva parlare anche della fede dei suoi successori, e, di conseguenza, quel vescovo che successe a Pietro fu superiore agli altri. La seconda inferenza è invece questa; che con tali parole Cristo pose Pietro a capo degli altri Apostoli. Ma io dico che nessuna di queste inferenze consegue effettivamente da quelle parole di Cristo. In primo luogo, perché in questa inferenza esiste una contraddizione tra il conseguente e l'antecedente. E in secondo luogo provo, per mezzo della Sacra Scrittura e delle stesse parole di Cristo e di nessun altro, che nessuna delle due inferenze consegue alle parole di Cristo. La prima inferenza non consegue proprio perché nell'ultimo capitolo di Matteo Cristo disse a tutti gli Apostoli: « Andate e ammaestrate tutte le genti... Ed io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del tempo » [25]. Egli dunque promise che sarebbe stato con gli altri « tutti i giorni sino alla fine del tempo »; e, perciò, se si deve intendere che queste parole si riferissero ai successori di Pietro, Cristo intendeva certo che si riferissero anche ai successori degli altri Apostoli. Inoltre, anche se si dice che il vescovo di

23. Cfr. cap. IV, 3 segg.; XVI, 6 segg. (pp. 270, 461).
24. *Luc.*, XXII, 32. E cfr. cap. XXVII, 2 (p. 640).
25. *Matth.*, XXVIII, 19-20.

Roma è il successore particolare di san Pietro, è certo però che taluni di quegli uomini che ebbero questo ufficio furono eretici, come abbiamo mostrato nel capitolo XX di questo discorso nel caso di Liberio e di numerosi altri vescovi [26]. Per di più, il vescovo romano non è affatto il successore particolare di san Pietro per quelle ragioni che abbiamo date, secondo la Sacra Scrittura, nel capitolo XVI di questo discorso. Ma anche la seconda inferenza non consegue ugualmente dalle parole di Cristo; ed io lo provo per mezzo della Sacra Scrittura. Infatti fu proprio Paolo che si unì a Pietro nella predicazione del Vangelo, e non l'opposto, come noi abbiamo mostrato sufficientemente nel capitolo XVI di questo discorso, fondandoci sulla *Epistola ai Galati*, capitolo II [27]. Ma nega in modo ancora più chiaro questa inferenza quel discorso di Cristo che noi abbiamo già citato da Matteo, capitolo XX, e Luca, capitolo XXII [28]; perché proprio con questa affermazione, intesa nel suo senso evidente, Cristo dichiarò e decretò proprio l'opposto dell'inferenza in quistione. Onde scrive la glossa relativa a questo passo: « Come io pregai per te, che non dovessi cadere, così tu, con l'esempio della tua penitenza, conforta i fratelli deboli, affinché non disperino del perdono » [29], intendendo ugualmente con « fratelli » tutti i credenti. E quando Cristo rivolse queste parole a san Pietro, fece intendere anche agli altri Apostoli che dovevano fare lo stesso. Onde in Marco, capitolo XIII, è scritto: « Quel che dico ad uno » (o, secondo un'altra lezione, che ha però lo stesso significato: « Quel che dico a te ») « lo dico a tutti » [30]. O forse Cristo rivolse questa sua frase al solo Pietro in particolare – come sembra intendere la glossa – perché sapeva già dapprima che Pietro lo avrebbe rinnegato. E quindi Egli disse a Pietro in particolare « quando ti sarai convertito », cioè, « con l'esempio della tua penitenza », poiché era proprio mediante le parole e l'esempio di Pietro

26. Cfr. cap. **XX**, 6-9 (pp. 517-19).
27. Cfr. cap. **XVI**, 6 (p. 461).
28. Cfr. § 6 (p. 655).
29. *Glossa interl. a Luc.*, **XXII**, 32.
30. *Marc.*, **XIII**, 37.

– il quale aveva meritato il perdono – che Cristo poteva rafforzare o confermare i deboli nella fede, per tema che essi disperassero del perdono.

8. – Quanto poi all'altra autorità canonica, Giovanni, capitolo XXI, per mezzo della quale taluni si sforzano di giungere alle medesime conclusioni suddette, per il fatto che Cristo disse a Pietro: «Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecorelle, ecc.»[31], si deve rispondere, secondo la glossa, che il significato di quel passo è il seguente: «" Pascere le pecorelle " significa confortare i credenti perché non cadano, dar loro un sostegno materiale quando sia necessario, fornire un esempio di condotta virtuosa, opporsi ai nemici», della fede, «e correggere i peccatori». E quindi la glossa aggiunge: «E quando Cristo ode per la terza volta che Pietro lo ama, gli ordina di pascere le pecorelle. Il triplice rinnegamento è sostituito da un triplice riconoscimento, perché la lingua non sia meno ubbidiente all'amore che al timore»[32]. Ora tutto ciò prova che Cristo designò Pietro come pastore del gregge. Ma non ne consegue però affatto che Pietro fosse posto al di sopra degli altri Apostoli, o reso superiore a loro in autorità o dignità; e neppure che gli altri Apostoli non fossero istituiti pastori. Infatti l'opposto di ognuna di queste conseguenze può consistere insieme con l'antecedente, ossia, con la precedente affermazione di Cristo. E quanto noi diciamo è provato anche dal fatto che nella Messa della Chiesa cattolica si parla ugualmente di tutti gli Apostoli: «In verità è degno e giusto, conveniente e salutare, pregarti sempre, o Pastore eterno, perché non abbandoni il suo gregge, ma tu lo protegga continuamente per i tuoi beati Apostoli; e che esso possa esser guidato da quegli stessi rettori che tu gli hai dato per governarlo e come pastori e vicari della tua opera»[33]. Ecco dunque che il canto menziona gli «Apostoli» al plurale, e i «rettori», «vicarii» e «pastori», che furono

31. Cfr. cap. XXVII, 2.
32. *Glossa ordinaria a Ioan.*, XXI, 15-17.
33. *Missale Romanum, Praefatio solemnis de apostolis.*

costituiti direttamente da Cristo, ma non vi si fa però menzione di qualche rettore, vicario, o pastore particolare designato da Cristo.

9. – A chi poi ci domandasse perché Cristo pronunziò queste parole rivolgendosi a Pietro in particolare, dobbiamo rispondere che perdonando i peccatori, purificando i malati, e resuscitando i morti, Cristo si rivolse talvolta a un uomo considerato nella sua persona particolare, mentre altre volte si rivolse invece ad un uomo in persona di tutti gli uomini o di molti uomini, come nel caso di Giovanni, capitolo V, ove Egli disse: « Non peccare più, ché non ti accada qualcosa di peggio »[34]. Perciò, quando Cristo affidò a Pietro l'ufficio pastorale, gli parlò in persona di tutti gli Apostoli; e Cristo stesso mostrò, in Marco, capitolo XIII, che questo era il suo modo di parlare, quando disse: « Quel che io dico ad uno o a voi, lo dico a tutti »[35]. Ma Egli rivolse le sue parole in particolare a Pietro perché questi era il più anziano, o perché la sua carità era più ardente, o per indicare alla Chiesa futura quali sono gli uomini che debbono essere designati come pastori, e cioè, che i pastori debbono essere di età matura, il che indica prudenza o scienza, e pieni di carità, il che indica la cura e diligenza che i pastori debbono avere. Un'altra ragione possibile per cui Cristo in particolare parlò a Pietro fu forse perché non sembrasse che egli fosse stato abbassato perché aveva rinnegato Cristo; ed è questa la spiegazione che la glossa sembra sostenere, quando dice: « Il triplice rinnegamento è sostituito da un triplice riconoscimento, perché la lingua non sia meno ubbidiente all'amore che al timore ». Ma, anche senza considerare quale sia la ragione più corretta, è più certo che Cristo si rivolse a Pietro in persona di tutti gli Apostoli; poiché nell'ultimo capitolo di Matteo Egli disse parlando ugualmente a tutti: « Andate e ammaestrate tutte le genti »; e non disse soltanto a Pietro: « vai e manda gli altri »; e Cristo così mostrò che

34. *Ioan.*, V, 14; VIII, 11.
35. *Marc.*, XIII, 37. E cfr. § 7 (p. 657).

tutti gli Apostoli erano uguali in autorità, così come lo mostrò pure nel passo di Matteo, capitolo XIII, già citato, quando disse loro: « Ma non chiamatevi Rabbi », l'uno nei confronti dell'altro, o uno al di sopra degli altri. « Poiché uno solo è il maestro, e voi siete tutti fratelli »[36]. Ma la spiegazione, che mi sembra più plausibile e veritiera, e per cui Cristo disse « Pasci le mie pecorelle » in particolare a Pietro, è che, proprio per la sua costanza, Cristo volle affidare a Pietro in particolare la cura del popolo di Israele, che era « un popolo duro di cervice »[37] di fronte a Dio, come è detto nell'*Esodo*, capitolo XXXIII, e come ripete l'Apostolo, citando Isaia nell'ultimo capitolo degli *Atti*[38]; e poiché lo scopo principale della venuta di Cristo era stata la conversione e la salvezza di questo popolo. Onde in Matteo, capitolo XV, è così scritto: « Io non sono stato mandato che per le pecorelle smarrite della casa di Israele »[39]. Cioè « Io non sono stato mandato » principalmente – aggiungendo appunto questa specificazione. E sembra che questa sia stata appunto la ragione per cui la cura del popolo di Israele fu affidata in particolare a san Pietro, quando Cristo gli disse: « Pasci le mie pecorelle ». E sembra evidentemente che sia stata questa anche l'opinione dell'Apostolo quando disse: « Ma quando videro che era stata affidata a me la predicazione del Vangelo tra i non circoncisi, come a Pietro tra i circoncisi », ecc.[40]. E a questo proposito così scrive la glossa secondo Agostino: « " Ma quando vídero che mi era stata affidata da parte del Signore l'evangelizzazione dei non circoncisi ", come a un credente, e con lo stesso primato con cui era stata affidata a Pietro " l'evangelizzazione dei circoncisi ", ecc. Poiché Cristo affidò a Paolo il ministero dei Gentili, come affidò a Pietro il ministero dei Giudei. Ma questa distribuzione fu fatta tra loro in modo che anche Pietro potesse predicare ai

36. *Matth.*, XXIII, 8.
37. *Exod.*, XXXIII, 5.
38. *Acta*, XXVIII, 25-28.
39. *Matth.*, XV, 24.
40. *Gal.*, II, 7.

Gentili, se ve ne fosse stato bisogno, e Paolo ai Giudei»[41]. Ora, io non vedo in base a quali parole di Cristo, che non siano queste: «Pasci le mie pecorelle», possa essere stato presunto da Paolo o da qualche altro santo che la cura dei Giudei era stata affidata in particolare e principalmente a san Pietro; poiché nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, Paolo dice che «la predicazione del Vangelo tra i non circoncisi» fu affidata «a lui», così come «la predicazione del Vangelo tra i circoncisi» fu affidata «a Pietro». Ma se l'evangelizzazione di tutto il mondo fosse stata affidata piuttosto a Pietro che a Paolo o agli altri Apostoli, san Paolo avrebbe scritto indebitamente queste parole; e quindi la sua intera affermazione, e così la divisione che vi è indicata, sarebbe stata invalida.

Alle glosse o interpretazioni dei Santi e degli altri dottori su questi tre punti della Sacra Scrittura, risponderemo alla fine di questo capitolo, in modo che non ci accada di ripetere troppo spesso le medesime asserzioni[42].

10. – Per quanto riguarda l'affermazione dell'Apostolo nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, che sembra indicare che egli era inferiore in autorità all'apostolo Pietro, poiché disse: «Io comunicai con loro il Vangelo che predico tra i Gentili... affinché non corressi o avessi corso invano»[43], si può rispondere, in primo luogo, secondo la glossa di Agostino relativa a questo passo. Poiché Agostino scrive: «Io non imparai da loro, come da uomini che mi fossero superiori, ma " comunicai con loro " così come fanno i fratelli e gli uguali»[44]. Ma qui il nostro avversario cita la glossa di Gerolamo alle parole «affinché non corressi invano», ecc., perché Gerolamo scrive che «Paolo mostra che egli non avrebbe avuto la sicurezza del suo Vangelo se non fosse stato confermato dall'autorità di Pietro e corroborato dagli altri»[45]. Ma io

41. *Collectanea* (PL, CXCII, 108 A).
42. Cfr. i §§ 28 e 29 (pp. 696, 698).
43. Cfr. cap. XVII, 3 (p. 476).
44. *Collectanea* (PL, CXCII, 103 C).
45. Ivi, 103 D.

rispondo rispettosamente che o Gerolamo, con quanto scrive nella glossa, contraddice sé stesso (sempre che le sue parole siano intese nel modo in cui sembra intenderle il nostro avversario), oppure che la glossa di Gerolamo dev'essere intesa secondo quanto vi suppone Agostino. E, difatti, Paolo comunicò con gli altri Apostoli non perché non avesse o non potesse avere la certezza del suo Vangelo, ma bensì perché desiderava che i suoi ascoltatori gli credessero più prontamente; il che avrebbero fatto se avesse detto loro che aveva comunicato con gli altri Apostoli che erano stati con Cristo e la cui testimonianza era maggiormente accettabile ai suoi ascoltatori. E perciò le sue parole « affinché non corressi o non fossi corso invano » non debbono essere interpretate come se indicassero una personale inadeguatezza dell'Apostolo, o qualche suo dubbio nei riguardi del suo Vangelo, poiché « egli non lo ricevé », né gli fu insegnato, « dall'uomo, né per mezzo dell'uomo », « ma » l'ebbe « per rivelazione »[46] direttamente da Dio, come dice egli stesso nell'*Epistola ai Galati*, capitolo I. E inoltre l'Apostolo così scrisse nella medesima epistola, capitolo II, ricordando la comunicazione che egli aveva avuto con gli altri Apostoli: « Non mi conferirono infatti nulla quelli che sembravano contare qualcosa, ma al contrario »[47]. Onde la glossa secondo Agostino: « " Non mi conferirono infatti ", oppure " invece ", quasi per dire: non ricorro alle cose precedenti perché mi raccomandano sufficientemente quelle presenti; ossia, che coloro " che sembravano contare qualcosa ", cioè Pietro e gli altri che erano stati col Signore, " non mi conferirono ", cioè non mi aggiunsero, " nulla ". Quindi è chiaro che essi non sono superiori a me, che sono stato reso così perfetto dal Signore, che non vi era più nulla che potessero aggiungere alla mia perfezione. Poiché colui che diede l'intelletto a tre uomini inesperti, lo diede anche a me »[48]. E, poco oltre, la glossa secondo Gerolamo scrive: « " Essi non mi

46. *Gal.*, I, 1, 11-12.
47. *Gal.*, II, 6-7.
48. *Collectanea* (PL, CXCII, 107 D).

conferirono nulla ", ma io " conferii " a Pietro ». E ancora: « " Io gli resistei " come ad un uguale. Ma Paolo non avrebbe osato farlo se non avesse saputo di essere uguale »[49]. Perciò le parole « affinché non corressi » debbono essere riferite agli uditori dell'Apostolo, che forse potevano non avergli creduto, oppure non avergli creduto completamente, e che quindi sarebbero potuti restare privi di fede; ed egli stesso, similmente, avrebbe potuto non conseguire alcun successo nei loro riguardi, e, cioè, i suoi piani verso coloro che lo ascoltavano sarebbero stati frustrati, poiché non avrebbero potuto far nascere in loro quella fede che intendeva generare con la sua predicazione. Questo è quanto dice, poco oltre, la glossa secondo Agostino: « Poiché se l'apostolo Paolo, che era stato chiamato dal Cielo dopo l'ascensione di Cristo, non avesse conferito con gli altri Apostoli e comunicato loro il Vangelo – mostrando con questo che egli apparteneva alla loro stessa compagnia – la Chiesa non gli avrebbe creduto completamente. Ma quando la Chiesa vide che Paolo stava predicando lo stesso Vangelo che predicavano gli altri Apostoli, che viveva nella loro compagnia e unità, e che presentava lo stesso genere di segni che erano usati dagli altri Apostoli, egli, poiché Dio lo commendava, meritò una autorità tale che la Chiesa deve ascoltare le sue parole quasi che – come egli disse con gran verità – si oda in lui Cristo che parla »[50]. Paolo dunque meritò l'autorità semplicemente perché era commendato o approvato da Cristo; ma Agostino non scrisse che Paolo meritò l'autorità perché fu commendato da Pietro o da qualche altro Apostolo. E poco oltre, la glossa di Agostino aggiunge: « E così egli " comunicò loro il Vangelo " e ebbe " le destre in segno di patto ", perché aveva la stessa loro parola, anche se non l'aveva ricevuta da loro. Questa sua comunicazione con gli altri Apostoli rivelò infatti una dottrina uniforme, dalla quale era stata strappata ogni insana diversità »[51]. Questo fu, quindi, lo scopo di quella comunicazione: allontanare

49. Ivi, 108 D.
50. Ivi, 103 D - 104 A.
51. Ivi, 104 B.

dagli ascoltatori i dubbi nei riguardi delle divergenze dottrinali. Ma lo aveva già detto precedentemente la glossa di Agostino: « " Andai di nuovo a Gerusalemme ", ecc. Andai, dico, " con Barnaba ", che era un Ebreo, " e presi con me anche Tito ", che era un Gentile; quasi per dire: avevo così con me due testimoni che potevano confutare l'accusa che predicassi una dottrina ai Gentili, ed un'altra dottrina ai Giudei. " Ed andai ", non solo per mia propria inclinazione, ma " per rivelazione " di Dio, e gli Apostoli non m'insegnarono, come se mi fossero superiori, ma " io comunicai a loro ", ossia come ad amici ed uguali, " il Vangelo " di Cristo " che predico tra i Gentili ". E l'Apostolo lo fece per rafforzare la sua predicazione; poiché molte persone, turbate dai Giudei, avevano degli scrupoli nei riguardi della dottrina che egli insegnava » [52]. Ma Dio volle appunto togliere proprio questi scrupoli, e quindi non fu per deliberazione umana, ma bensì per rivelazione di Dio, che l'Apostolo disse di esser venuto a comunicare loro il Vangelo; non certo perché l'Apostolo avesse dei dubbi nei riguardi del suo Vangelo, ma solo per allontanare dai suoi ascoltatori gli scrupoli dei quali abbiamo parlato.

11. – Quanto all'affermazione del glossatore a proposito dell'*Epistola ai Galati*, capitolo II, si deve rispondere che il glossatore parlò correttamente, giacché san Paolo fu chiamato all'apostolato più tardi di san Pietro, e quindi gli fu posteriore nel tempo; ma non per questo gli fu certo inferiore in autorità, né del resto la glossa l'ha mai detto, ma anzi ha affermato piuttosto l'opposto [53].

Da quanto abbiamo detto risulta dunque chiaramente che né Pietro né nessun altro Apostolo fu maggiore di Paolo, ma che piuttosto furono tutti amici ed uguali nell'autorità attribuita loro direttamente dal Cristo. Se poi vi fu tra loro una certa priorità, si deve pensare che derivasse forse dalla loro mutua relazione, oppure dev'essere stata del genere di

52. Ivi, 103 C D.
53. Cfr. cap. XXVII, 3 (p. 642).

quella che – come abbiamo detto nel capitolo XVI di questo discorso – san Pietro aveva nei confronti degli altri Apostoli [54].

12. – E veniamo ora all'affermazione del *Codice* isidoriano, nel capitolo intitolato *Prefazione al concilio di Nicea*, ove è detto: « Tutti i cattolici debbono sapere che la santa Chiesa romana non ebbe il suo primato da certi decreti sinodiali, ma lo ha ottenuto dalla voce evangelica del Signore o Salvatore » [55], intendendo che queste parole si riferiscono anche al vescovo romano. Ma noi dobbiamo negare questa affermazione, sia che l'abbia pronunziata Isidoro o qualche altra autorità extracanonica. La Chiesa romana fu infatti posta a capo di tutte le altre chiese dai decreti dei governanti romani e con il consenso delle altre chiese il che equivale all'incirca all'elezione fatta nel modo che noi abbiamo descritto nei capitoli XVIII e XXII di questo discorso. Inoltre, l'inferenza di Isidoro non è affatto conseguente all'autorità canonica che egli adduce, ma anzi – sia che sia stata dedotta da Isidoro o da qualsiasi altro – può essere confutata con quanto noi abbiamo già detto nel capitolo XV di questo discorso, paragrafo 8, e nel capitolo XVI, paragrafi 13 e 14 [56]. E per quanto riguarda il loro tentativo di sostenere questa inferenza per mezzo della frase di Matteo, capitolo XVI: « Tu sei Pietro, e su questa pietra... », noi abbiamo già chiarita la debolezza di questa posizione di Isidoro, nel capitolo XXII di questo discorso [57].

13. – Per quanto concerne poi l'argomento che v'è una sola Chiesa ed un solo capo per l'unità della fede, secondo quanto scrive l'Apostolo nella *Epistola agli Efesini*, capitolo IV [58], si deve rispondere che, se noi prendiamo il termine « Chiesa » nel suo significato più proprio, per indicare cioè la moltitudine dei fedeli, allora la Chiesa è certamente una

54. Cfr. cap. XVI, 5-9 (pp. 460-64).
55. Cfr. cap. XXVII, 3 (p. 642).
56. Cfr. cap. cap. XV, 8 XVI, 13-14; (pp. 451, 468).
57. Cfr. cap. XXII (p. 541).
58. Cfr. cap. XXVII, 4 (p. 643).

nello stesso modo come la fede è una. Ma in quanto la fede non è una numericamente in tutti i fedeli, ma bensì una per specie o per genere [59], l'argomento non prova che la Chiesa sia una in qualche modo diverso. E se si aggiunge che la Chiesa non è una che nell'unità numerica di un certo vescovo superiore agli altri, io lo nego; ed anche se lo concedessi, negherei però l'altra inferenza con la quale ci si sforza di provare che questo capo o principio della Chiesa è appunto il vescovo romano, per immediato divino ordinamento. Ché quella pietra su quale fu fondata la Chiesa non fu Pietro, ma bensì – come noi abbiamo provato in questo capitolo e nel capitolo XV del presente discorso, per mezzo della Sacra Scrittura – fu proprio lo stesso Cristo. E, inoltre, il vescovo romano non è affatto il successore particolare di san Pietro, o di qualche altro Apostolo, per immediato ordinamento di Dio, si che perciò gli spetti un'autorità superiore nei riguardi degli altri vescovi, come noi abbiamo, del resto, già dimostrato; ma, se anché ha una qualche autorità speciale di tal genere, gli spetta se mai, per designazione o elezione umana, come abbiamo sufficientemente dimostrato nel capitolo XXII del presente discorso.

14. – Quanto poi all'argomento che si aggiunge per confermare il precedente, ossia, che dev'esserci un vescovo o un vescovato quale guida delle cose spirituali, come dev'esserci un governante o un governo primario per tutti gli affari temporali [60], si può facilmente negare questo paragone, poiché l'unità numerica del primo governante o governo è necessaria proprio per gli atti contenziosi degli uomini, come fu dimostrato nel capitolo XVII del I discorso. Ma una tale unità non è invece affatto necessaria in qualsiasi degli altri uffici della città o Stato. Inoltre, anche se concediamo il paragone

59. A proposito di questo concetto dell'« unità della fede », cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, II, qu. 4, a. 6, Resp.

60. Cfr. cap. XXVII, 4 (p. 643). E a proposito della necessità di un unico governo civile, cfr. I discorso, cap. XVII (p. 475). Ma si noti che per Marsilio questo argomento non ha alcun valore nel caso della « Chiesa », perché l'autorità ecclesiastica non deve esercitare poteri coattivi.

per quanto concerne la somiglianza o proporzione che presume inizialmente, possiamo sempre rispondere all'altra affermazione aggiunta, e cioè, che il primo governante o governo è uno, dicendo che questo è vero per un ordinamento umano e non per un ordinamento o decreto fatto immediatamente da Dio o dalla legge divina. E fu appunto in tal modo che noi concludemmo, nel capitolo XXII di questo discorso, che è bene porre a capo e a guida di tutte le altre un certo vescovo ed una certa Chiesa, ma con una procedura definita e per una funzione definita.

15. – Per quanto riguarda poi l'altro argomento, e, cioè, come v'è in un singolo tempio un singolo vescovo, così dev'essere ugualmente un solo vescovo in tutto l'intero mondo dei credenti [61], si deve rispondere, prima di tutto, che non è necessario per la salvezza, né è comandato dalla legge divina, che vi sia un singolo vescovo in una singola Chiesa; e in verità vi possono essere più vescovi, come noi abbiamo mostrato nel capitolo XV di questo discorso, fondandoci sugli *Atti*, capitolo XX, e molti altri passi dell'Apostolo, ed anche sulla epistola di Gerolamo ad Evandro [62]. E quanto poi alla pratica in uso nei tempi antichi, per cui in un singolo tempio o diocesi veniva designato un singolo vescovo, ponendolo per antonomasia come capo del governo di quel tempio, dico che anche questo dipese direttamente da un ordinamento umano e non fu, come abbiamo già detto, una necessità imposta dalla legge divina. Ma se anche fosse una necessità imposta dalla legge divina, questa similitudine non potrebbe essere mantenuta. Poiché la necessità che vi sia un singolo amministratore in ogni singola casa non implica affatto la necessità che vi sia un singolo capo in tutto uno Stato o in diverse province, poiché coloro che non sono membri della stessa gestione familiare non hanno affatto bisogno della unità numerica di un singolo capofamiglia, in quanto non si dividono tra loro il cibo e le altre necessità

61. Cfr. cap. XXVII, 4 (p. 643).
62. Cfr. cap. XV, 5 (p. 448).

della vita (casa, letto, e così via), né si associano tra loro in una tale unità come fanno invece coloro che fanno parte dello stesso governo familiare [63]. Il ragionamento del nostro oppositore giungerebbe infatti a concludere che è ugualmente necessario che vi sia anche in tutto il mondo un amministratore numericamente unico, il che non è né vero né utile. Perché gli uomini vivano in pace tra di loro, basta infatti che vi sia un governo numericamente unico in ciascuna provincia, come noi abbiamo già detto nel capitolo XVII del I discorso [64]. Né, d'altra parte, sembra affatto dimostrato che sia necessario per la salvezza eterna che vi sia un solo giudice coattivo per tutti gli uomini, benché questo sembri più necessario per i fedeli che non l'esistenza di un solo vescovo universale; infatti un governante universale può mantenere meglio in unità i fedeli di quanto non possa farlo un vescovo universale. Nei tempi antichi i governanti solevano infatti costringere gli scismatici a mantenere l'unità e la verità della fede, come è stato mostrato nel capitolo XXI di questo discorso: ma una tale coercizione non avrebbe mai potuto essere esercitata dai vescovi, perché costoro mancavano di autorità coattiva che non spetta loro in quanto tali, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso, e come è stato confermato in modo più compiuto per mezzo della Sacra Scrittura e dell'autorità dei Santi, ed anche per mezzo di argomenti razionali, nei capitoli IV, V, VIII, IX e X del presente discorso. Ma che sia l'unità numerica ed il predominio di un vescovo e di una Chiesa e di un collegio di chierici, e in che modo sia utile istituirla, noi l'abbiamo già mostrato nel capitolo XXII di questo discorso. Tuttavia – come abbiamo già detto – non c'è nessun sacerdote o collegio determinato che sia stato designato a questa funzione dalla legge divina, ma questa designazione è stata fatta per mezzo di una elezione o nomina umana, come abbiamo

63. Cfr. I discorso, cap. III, 4 (p. 115). E cfr. anche ARISTOTELE, *Politica*, II, 2, 1261*a*, 15 segg.
64. Cfr. I discorso, cap. XVII, 10 (p. 483).

mostrato in modo chiaro e veritiero nel capitolo XXII di questo discorso.

16. – Per quanto concerne poi la citazione da Giovanni, capitolo X [65]: « E si farà un solo gregge ed un solo pastore », si deve rispondere che Cristo parlava di sé stesso. Poiché Egli solo fu il pastore universale e principe dei pastori, e nessun altro lo fu dopo di lui; così come fu Egli solo il capo e il fondamento della Chiesa, come abbiamo mostrato nel capitolo XVI di questo discorso [66] e ripetuto in molti altri luoghi. Tale fu del resto l'opinione chiara e letterale di san Pietro, che nella *I Epistola canonica*, capitolo V, disse, parlando di Cristo: « E quando apparirà il principe dei pastori, riceverete una corona immarcescibile di gloria » [67]. Questa opinione fu anche sostenuta dai Santi che scrissero a proposito di questo passo. E dice infatti la glossa secondo Gregorio: « Egli fece un solo gregge di due, poiché riunì insieme nella sua fede Ebrei e Gentili » [68]. Ecco dunque come il gregge divenne uno: perché furono riuniti nell'unità della fede. Ma Gregorio non dice che il gregge diviene uno in quanto tutti i credenti siano sottoposti al vescovo romano o a qualche altro singolo individuo che non sia Cristo. Inoltre la glossa secondo Teofilatto dice: « Tutti hanno infatti lo stesso segno battesimale, un solo pastore, la parola di Dio. Stiano dunque attenti i Manichei, poiché v'è un solo gregge e un solo pastore del Nuovo e dell'Antico Testamento » [69]. Ma né Paolo né Pietro, né alcun altro degli Apostoli fu mai considerato l'autore dell'unità del gregge; il suo solo autore è l'unità della fede e la persona di Cristo, poiché Egli solo è il capo e il fondamento della Chiesa e il capo di tutti i pastori per immediato ordinamento divino, come noi abbiamo già detto e mostrato con certezza nel capitolo XVI di questo discorso.

65. Cfr. cap. XXVII, 4 (p. 643).
66. Cfr. cap. XVI (p. 456).
67. *1 Petri*, V, 4.
68. *Catena Aurea* (*Ioan.*, X, 16), XII, p. 374.
69. Ivi.

17. – Quanto poi all'altra inferenza per mezzo della quale si è concluso che il vescovo romano – sia considerato da solo che insieme al suo collegio di chierici – è la causa primaria efficiente della designazione secondaria di tutti i ministri della Chiesa, ed ha il potere di assegnarli o di designarli ai loro templi, tanto direttamente che indirettamente, oppur in entrambi i modi [70], io rispondo negativamente. E quando questa inferenza viene confermata dalla citazione di Ambrogio, nel trattato *De tradendis basilicis*, ove scrive che « Cesare non può avere il diritto » di designare i sacerdoti ai loro templi o chiese, perché « la Chiesa è di Dio », si deve rispondere che Ambrogio lo disse perché ai suoi tempi non era cosa sicura affidare ai governanti romani la attribuzione di questi uffici, ossia delle cure d'anime, giacché questi governanti non erano sufficientemente confermati nella fede; e quindi taluni di loro favorivano dei sacerdoti eretici contro dei veri credenti, come fece lo stesso imperatore Valentiniano cui Ambrogio indirizzò la sua epistola. Ma dopo che la fede ebbe messe radici e divenne forte nei sudditi come nei governanti e tutta la comunità divenne così fedele, fu cosa sicura, più utile e più conforme alla legge divina, che i vescovi e gli altri incaricati di cura d'anime fossero eletti o designati dall'autorità di tutto il corpo dei credenti, piuttosto che da un singolo gruppo particolare dello Stato o comunità, o dalla volontà di un solo uomo, che noi vediamo quasi ogni giorno facilmente pervertita dalla corruzione, dalle suppliche, dall'amore, dall'odio o da qualche altro sentimento iniquo. E perciò noi siamo d'accordo con Ambrogio quando afferma che il diritto di designare i ministri alla cura di anime, i vescovi, sacerdoti ed altri ministri del tempio, non spetta a Cesare nella sua propria persona né a qualsiasi altro individuo, ma bensì a tutto il corpo dei fedeli o a quella persona o a quelle persone alle quali l'intero corpo dei fedeli ha liberamente concesso una tale autorità. Né Ambrogio lo ha mai negato; ché anzi egli si appellò spesso contro gli imperatori al popolo fedele dal quale era stato eletto vescovo, nel modo

70. Cfr. cap. XXVII, 5 (p. 644).

da noi descritto nel capitolo XVII di questo discorso. Ma egli non disse mai neppure che questa autorità spettasse al pontefice romano o a qualche altro pontefice, ma egli disse bensì – per la ragione che ne abbiamo già dato – che la chiesa o il tempio appartiene solo a Dio ed alla moltitudine dei fedeli che costituiscono la Chiesa nel suo senso primo e principale, e il cui capo è Cristo; e certo su questa Chiesa « Cesare non può avere un diritto », cioè, un possesso legittimo. Difatti tutte le cose temporali, qualunque siano, possono essere possesso di Cesare, e questo tanto se egli è cristiano che se è infedele [71]. Ma il tempio o la designazione dei suoi sacerdoti appartiene soltanto all'autorità della moltitudine dei fedeli, come è stato mostrato nel capitolo XVII di questo discorso; né Ambrogio disse mai o pensò mai l'opposto. E un segno di questo ci è stato dato anzi proprio dallo stesso Ambrogio nella sua prima *Epistola a Valentiniano*, quando egli disse che la sola ragione per cui si era impegnato nella disputa, come pastore dei fedeli, era d'impedire che il gregge dei fedeli venisse affidato ad un sacerdote cattivo o eretico. Scrisse infatti Ambrogio: « Volesse il cielo che io potessi chiaramente vedere che la Chiesa non è stata consegnata nelle mani degli Ariani! Io mi offrirei volentieri all'arbitrio della tua pietà » [72]. Ed egli dimostrò così chiaramente che la sua intenzione nei riguardi della attribuzione della basilica dové essere quella che noi abbiamo detto qui e nel capitolo XVII di questo discorso. Se infatti la basilica in una comunità di fedeli fosse tenuta da un vescovo o da un sacerdote eretico o maldisposto a cederla, è chiaro che egli potrebbe giustamente esser costretto a cederla da giudice coattivo che usasse la forza armata secondo le leggi umane. Ma questo giudizio coattivo e questa forza non spettano all'autorità di alcun prete, come afferma, in modo veritiero, lo stesso Ambrogio nell'epistola intitolata *Ad Plebem*. Egli scrive infatti: « Contro le armi e le milizie dei Goti le mie lacrime sono le mie armi; perché queste sono le difese del sacerdote; ed

71. Cfr. *Corpus iuris canonici, Codex Iustinianus*, VII, XXXVII, 3.
72. Ambrogio, *Epistola 21*, cap. 19 (PL, XVI, 1049).

io non posso né debbo resistere altrimenti»[73]. Questa proposizione è stata dimostrata nei capitoli XV e XVII del I discorso, ed è stata confermata dall'autorità della Sacra Scrittura e dei Santi, come pure mediante altre prove, nei capitoli IV, V, VIII e X di questo discorso. Sicché, si deve sanamente sostenere che il proposito di Ambrogio fu quale noi abbiamo detto. E difatti, anche l'Apostolo si appellò a Cesare, come abbiamo già mostrato fondandosi sugli *Atti*, capitolo XXV. Sicché, o si deve assumere questa posizione nelle comunità dei fedeli, oppure si deve permettere anche ai singoli individui d'insegnare tutto ciò che essi vogliono nei riguardi della fede, come sembra che abbia pensato Ilario nella sua epistola a Costante [74]. Sembra dunque, così, che l'autorità di attribuire la basilica o i templi e di designarvi i sacerdoti spetti a tutto il corpo dei credenti o al governante, secondo i suoi propri ordinamenti. E questo è appunto quanto viene praticato in certe chiese dai re cattolici di Francia, i quali non riconoscono di derivare tale autorità da alcun vescovo o sacerdote. E noi crediamo che questo fu e dev'essere stato appunto il proposito di Ambrogio; ma se questa opinione era contraria a quello che sappiamo e crediamo essere il proposito dei canoni, allora anche noi ci allontaniamo da questa sua opinione (alla quale non siamo affatto costretti a credere per necessità di salvezza, giacché i suoi scritti non sono canonici) e, aderendo alle scritture canoniche, sosteniamo quell'opinione che abbiamo affermato essere l'unica vera.

18. – Quanto poi all'inferenza che sembrava poter essere tratta dalla stessa epistola di Ambrogio, e, cioè, che spetta al pontefice romano direttamente, per autorità divina, la suprema giurisdizione sui beni temporali ecclesiastici che sono concessi ai ministri del Vangelo per l'esercizio del loro ufficio, risulta chiaramente da quanto precede che questa inferenza non è valida, come abbiamo provato sufficientemente

73. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, 2 (PL, XVI, 1050).
74. Cfr. cap. IX, 5 (p. 347). E cfr. ILARIO, *Ad Constantinum Augustum*, I, 6 (PL, X, 561).

nel capitolo XVII di questo discorso, e come conferma anche lo stesso Ambrogio nella sua suddetta epistola *De tradendis basilicis*, ove scrive: « Se egli », l'imperatore, « domanda il tributo, non glielo neghiamo. I campi della Chiesa pagano il tributo. Se l'imperatore desidera i campi, egli ha il potere di reclamarli; e nessuno di noi interviene. Ciò che il popolo raccoglie può rifluire ai poveri che non siano gelosi dei nostri campi; li prenda se lo desidera; non li dono all'imperatore, ma neppure glieli rifiuto » [75]. Ma chi si sforza sempre di difendere i campi, potrebbe forse obiettare che questi campi sono « diritti della sposa di Cristo », pur curandosi però assai poco di difendere la vera sposa, cioè, la fede cattolica, come possono apertamente testimoniare il re ed il regno di Armenia [76]; ed egli dirà anche che sant'Ambrogio pronunziò la suddetta affermazione non già perché i campi della Chiesa paghino giustamente il tributo, ma perché gli imperatori esigono il tributo dai campi per forza e con l'oppressione. È appunto questa interpretazione evidentemente falsa delle parole di Ambrogio, che viene frequentemente usata da alcuni vescovi romani e dai loro complici, per sfuggire e per evitare la giurisdizione coercitiva dei governanti, poiché questi vescovi affermano che è solo di fatto (*de facto*), per violenza e non di diritto (*de iure*), che sono sottoposti al giudizio dei governanti secolari. Ma Cristo affermò proprio l'opposto in Giovanni, capitolo XIX, che abbiamo già citato nel capitolo IV di questo discorso [77]: e questa opinione, l'unica che riteniamo concorde con il canone, fu avanzata da Ambrogio quando scrisse: « Noi diamo a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio. Il tributo è di Cesare, non lo si neghi. La Chiesa è di Dio, e non può essere attribuita a Cesare », ma bensì (si può aggiungere) deve essere

75. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, 23 (PL, XVI, 1060-61).

76. Oshin e Leone V, re della Piccola Armenia (Cilicia) si erano infatti rivolti spesso, ma vanamente, a Giovanni XXII per ottenere degli aiuti contro gli attacchi dei musulmani e dei mongoli. Soltanto nel 1337 Giovanni concesse dei sussidi, che erano però ormai inutili. Cfr. *Acta Aragonensia*, ed. H. Finke, I, n. 325 (1323); II, n. 378, p. 591 (1323); n. 459, pp. 742 segg. E cfr. cap. XXVI, 2 (p. 610).

77. Cfr. cap. IV, 12 (p. 282).

attribuita a un sacerdote fedele secondo il giudizio della moltitudine fedele, come noi abbiamo già detto ed è stato chiaramente confermato nel capitolo XVII di questo discorso. Perciò il tributo e la giurisdizione sui beni temporali ecclesiastici spetta al governante non per forza, ma di diritto.

19. – Per quanto riguarda quell'inferenza per mezzo della quale sembrava si potesse concludere che ogni collegio di chierici è soggetto alla giurisdizione coercitiva del vescovo romano, perché egli è il governante di tutti per ordinamento divino [78], dobbiamo negare sùbito l'antecedente. Poiché noi abbiamo già mostrato che nessun vescovo o sacerdote è soggetto o inferiore al vescovo romano per immediato ordinamento divino o per legge divina, in qualsiasi autorità che spetti essenzialmente o accidentalmente a un sacerdote. E quanto alle parole di Costantino che sono citate da Isidoro nel suo *Codice* [79], si deve rispondere che quelle erano parole di esortazione e ammonizione con le quali il devoto Costantino mostrava quali fossero le qualità che dovevano avere i vescovi ed i sacerdoti. Poiché essi dovevano agire tra di loro e nei confronti degli altri in modo da non avere contese e di non appellarsi al giudizio secolare; così come insegna appunto l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI, ove scrive: « Perché non preferite accettare l'offesa? Perché non preferite di esser defraudati? » piuttosto che avere « delle liti tra voi » [80]. E per quanto riguarda l'altra affermazione di Costantino, che « Dio vi dette il potere di giudicarci », ecc., si deve rispondere che questa affermazione è vera se s'intende « giudicare » nel primo senso del termine giudizio, ossia un giudizio non coercitivo nei riguardi di alcuno in questo mondo, come noi abbiamo sufficientemente discusso nei capitoli VI, VII, VIII e IX di questo discorso. Ma dalle suddette parole citate da Isidoro – siano esse state o no pronunciate effettivamente da Costantino – non con-

78. Cfr. cap. XXVII, 7 (p. 645).
79. Pseudo-Isidoro, *Decretales* cit., p. 256. E cfr. cap. XXVII, 7, (p. 645).
80. *1 Cor.*, VI, 7.

segue affatto che gli altri vescovi siano sottomessi alla giurisdizione del vescovo di Roma. Poiché Costantino dice: « Voi dovete attendere che Dio solo vi giudichi e le vostre contese, qualunque siano, debbono essere riservate al giudizio divino »; ma egli non disse affatto che fossero riservate al giudizio o esame del pontefice romano.

Quanto poi all'affermazione che il vescovo romano è il rappresentante di Dio in terra [81], si deve rispondere che il vescovo romano non è immediatamente e per divino ordinamento, il rappresentante di Dio in terra più di quanto non lo sia qualsiasi altro vescovo, così come noi abbiamo già affermato e provato frequentemente. E se anche il vescovo romano fosse il rappresentante di Dio in terra per l'insegnamento ed il ministero spirituale, non ne seguirebbe affatto che sia il rappresentante di Dio per il giudizio coercitivo sopra qualsiasi chierico o vescovo, come noi abbiamo già mostrato nei capitoli IV e V di questo discorso e in molti altri luoghi.

Per quanto concerne il giudizio coercitivo, soltanto i governanti sono ministri di Dio, secondo quanto disse l'Apostolo Paolo nell'*Epistola ai Romani*, capitolo XIII, e quanto scrisse san Pietro nella sua prima *Epistola canonica*, capitolo II [82].

Inoltre, anche se Costantino avesse affermato apertamente che il vescovo romano è rappresentante di Dio in terra per il giudizio coercitivo, negherei la sua affermazione perché non è canonica e non è neppure una conseguenza di un'affermazione canonica. Ma se Costantino l'avesse decretato per mezzo di un suo editto, allora sarebbe necessario osservarlo come tutte le altre leggi umane, ma non certo come un principio decretato per l'immediato ordinamento divino. Nondimeno proprio nello stesso passo del *Codice* isidoriano si può chiaramente vedere che tutti i vescovi sono soggetti alla giurisdizione coattiva del governante romano. Difatti questi vescovi, liberamente e senza esservi costretti,

81. Cfr. cap. XXVII, 11 (p. 647.)
82. *Rom.*, XIII, 1-7; *1 Petri*, II, 13-15.

non sottomisero le loro contese al giudizio del pontefice romano, ma bensì a quello del governante romano, richiedendo che le esaminasse e le giudicasse, come narra appunto lo stesso Isidoro nel passo già citato.

20. – E ove s'inferisce ulteriormente dai medesimi antecedenti che spetta al vescovo romano, sia solo che insieme al suo collegio di sacerdoti, l'autorità di convocare il concilio generale dei sacerdoti e degli altri credenti, e quindi di fare le ordinanze delle quali abbiamo già discusso prima, dobbiamo ugualmente negare anche questa inferenza insieme al suo antecedente. Noi abbiamo infatti dimostrato nei capitoli XVI e XXI di questo discorso che è vero proprio l'opposto dell'antecedente e del conseguente di questa inferenza. Quanto poi agli argomenti fondati sull'autorità o opinione di Isidoro [83] (poiché questi argomenti non hanno bisogno di interpretazione, in quanto lo stesso Isidoro esprime questa opinione), io li nego tutti perché non possono consistere insieme con il sacro canone e con la dimostrazione fondata su di esso, come noi abbiamo provato in modo chiaro e lungamente nei capitoli XX, XXI e XXII di questo discorso, e abbiamo anche mostrato in base ai documenti citati da Isidoro nel *Codice*.

Quanto poi alle parole di Gerolamo nel *De expositione catholicae fidei*, ove dice al vescovo romano: « Desideriamo esser corretti da te che mantieni la fede e il seggio di Pietro » [84], e sembra quindi affermare con queste parole che il vescovo romano è il successore particolare di Pietro, si deve rispondere così: Gerolamo disse che il vescovo romano « mantiene la fede e la sede di Pietro » perché si ricordava che san Pietro tenne la carica di vescovo della Chiesa romana. E proprio perché questa Chiesa è capo di tutte le altre chiese in virtù di uno statuto umano, Gerolamo la chiama, appunto, insieme al suo vescovo « successore » del più degno ed eminente degli Apostoli, benché il vescovo romano non sia, né fu mai,

83. Cfr. cap. XXVII, 8, 9 (pp. 645, 646).
84. Cfr. cap. XXVII, 9 (p. 646).

superiore agli altri vescovi per diretto ordinamento divino, per una qualche autorità attribuitagli immediatamente dal Cristo, come noi abbiamo già detto e quindi pienamente provato nel capitolo XVI di questo discorso.

Alle altre parole di Gerolamo « Se questa nostra confessione è approvata dal tuo giudizio apostolico », ecc., per cui sembra affermare che soltanto il pontefice romano ha l'autorità di definire e determinare i sensi dubbi della legge divina ed anche gli articoli di fede, si deve rispondere che questo non era affatto il significato delle sue parole, ma che la ragione per cui le scrisse fu piuttosto un'altra, e, cioè, che il vescovo romano doveva rispondere alle quistioni relative alle definizioni o decisioni che il concilio generale aveva elaborato nei riguardi della fede cattolica e del rituale ecclesiastico. Poiché proprio per adempiere a questa funzione, il vescovo romano e la sua Chiesa era stato designato come capo o guida delle altre chiese, nel modo da noi stabilito nel capitolo XXII di questo discorso. Ed una prova che l'intenzione di Gerolamo fu quella che noi abbiamo detto, ci è data appunto nella sua *Epistola a Evandro* ove, condannando certi usi della Chiesa romana nei confronti dei diaconi, egli disse esplicitamente: « Quando è quistione di autorità, il mondo intero è più grande di una città » [85], cioè, l'autorità di tutte le chiese del mondo è maggiore dell'autorità della Chiesa della città di Roma. Perciò soltanto quell'autorità che è maggiore e più certa di tutte deve risolvere i dubbi relativi alla fede, come abbiamo mostrato nel capitolo XX di questo discorso. Del resto, lo stesso Gerolamo nel *De expositione catholicae fidei* segue apertamente le interpretazioni approvate e sfugge e condanna quelle condannate dai concili generali. Ma se, invece, Gerolamo avesse pensato che solo il vescovo romano ha l'autorità di definire i sensi dubbi della Sacra Scrittura, allora io rifiuto la sua opinione in quanto non è canonica né è una conseguenza di un'affermazione canonica. Difatti, come abbiamo già affermato e provato (né dispiaccia che lo ripetiamo), né san Pietro né alcun altro

85. GEROLAMO, *Epistola 146, Ad Evangelum* (PL, XXII, 1194).

Apostolo assunse mai per sé stesso l'autorità o potere di risolvere i problemi dubbi riguardanti la fede; ma per questo fine « gli Apostoli e gli anziani si radunarono insieme », com'è detto esplicitamente negli *Atti*, capitolo XV [86].

21. – Quanto poi alla citazione da Luca, capitolo X: «Chi vi ascolta ascolta me » [87], si deve rispondere che queste parole sono vere, purché con « voi » s'intenda il concilio generale, che rappresenta, esso soltanto, Cristo, autore della legge eterna, oppure la congregazione degli Apostoli e la loro Chiesa. E queste parole sono vere anche se noi interpretiamo « voi » in modo distributivo, ossia, come per indicare quelle persone che parlano secondo la legge divina e non indulgono a ingiuste bestemmie. È appunto in questo senso che Cristo disse dei Farisei « Fate dunque e osservate quello che dicono », intendendo « quello che essi dicono » secondo la legge divina, come scrive Gerolamo, nel suo commento a queste parole di Cristo in Matteo, capitolo XXIII [88]. Ancora, il passo « Chi vi ascolta », ecc., dev'essere interpretato come se significasse che chi ascolta i comandi o le proibizioni della legge divina è obbligato ad ubbidire; ma chi ascolta i consigli, come quello relativo al digiuno, non è obbligato ad ubbidire se non interviene il consenso di tutti i credenti o della parte prevalente del concilio generale.

22. – Dobbiamo ora discutere le affermazioni fatte da san Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, libro II [89]. In primo luogo, per quanto riguarda la domanda di Bernardo: « Chi sei tu? » e la sua risposta: « Il grande sacerdote, il sommo pontefice », si deve rispondere che bisogna negare la risposta di Bernardo se egli intende che Eugenio era il supremo pontefice per immediato ordinamento divino o per comando della legge divina, poiché una tale concezione non potrebbe mai essere d'accordo con il sacro canone né è una

86. *Act.*, XV, 6.
87. Cfr. cap. XXVII 10 (p. 647).
88. Cfr. cap. V, 6 (p. 300).
89. Cfr. cap. XXVII 11 (p. 647).

sua conseguenza necessaria, come noi abbiamo provato nei capitoli XVI e XXII di questo discorso. Ma, d'altra parte, dobbiamo invece accettare la risposta di Bernardo se egli intende che questo primato spetta al pontefice per elezione umana o per designazione umana, nel modo da noi affermato nel capitolo XXII di questo discorso. E quanto all'altra affermazione di Bernardo: « Tu sei il principe dei vescovi », è vera se noi prendiamo la parola « principe » nel suo senso più largo, per indicare cioè che il pontefice è stato costituito, nel modo che abbiamo detto, e cioè per designazione umana, come il primo tra i vescovi. Ma l'affermazione di Bernardo dev'essere invece negata se la parola « principe » viene presa nel suo senso stretto, poiché lo stesso Bernardo nega che papa Eugenio, e di conseguenza qualsiasi altro vescovo, abbia un principato, come egli scrive nello stesso trattato indirizzato a Eugenio, libro I, capitolo V, donde abbiamo già tratto delle citazioni nel capitolo V di questo discorso [90]. E quanto poi a quello che dice ancora più oltre lo stesso Bernardo: « Tu sei l'erede degli Apostoli » (ripetiamo che) lo sono pure tutti gli altri Apostoli, benché il vescovo romano sia il principale erede, nel modo da noi stabilito nei capitoli XVI e XXII del presente discorso. « Tu sei Abele pella primogenitura »; – è vero che al vescovo romano fu concesso il primato, ma ciò avvenne per mezzo di una elezione umana, e, sia direttamente o indirettamente, per riverenza verso colui che fu primo, nel tempo, tra tutti gli Apostoli. « Tu sei Noè pel governo »; – è vero che egli è tale tra i chierici e sui chierici, ma sempre per designazione umana. « Abramo pel patriarcato »; – è vero che il pontefice romano è il padre di tutti i padri spirituali, ma solo nel ministero spirituale e solo per designazione umana. « Melchisedech pel rango »; – ciò è vero nei riguardi del sacerdozio, nel cui rispetto Melchisedech preannunzia Cristo, sebbene sotto questo punto di vista anche gli altri sacerdoti siano anch'essi « Melchisedech pel rango »; ma il pontefice romano non è certo « Melchisedech pel rango » rispetto al regno, perché da questo punto di

90. Cfr. cap. V, 2-3 (pp. 289-92).

vista Melchisedech, che fu al tempo stesso re e sacerdote, preannunzia soltanto il Cristo, e nessun altro sacerdote. Né Melchisedech preannunziò il Cristo nei riguardi del regno terreno, poiché Cristo non venne al mondo allo scopo di esercitare un tale regno, né volle certo farlo, come abbiamo mostrato nel capitolo IV di questo discorso; ma Melchisedech, che fu insieme sacerdote e re, preannunziò soltanto il sacerdozio di Cristo e il suo regno celeste ma non terreno. Ed ancor meno Melchisedech preannunziò il regno umano in qualche sacerdote o vescovo, poiché Bernardo nel suo trattato nega assai esplicitamente che il vescovo romano abbia un tale governo. Né Melchisedech prefigura, qualsiasi altra persona che non sia il Cristo nei riguardi di questo primato sacerdotale; ma un tale primato, come abbiamo detto, è posseduto invece dagli altri soltanto per una designazione umana. «Aaron per la dignità»; – è vero che il vescovo romano è come Aaron in quanto possiede il primato tra tutti i sacerdoti; ma v'è però anche una differenza – come del resto abbiamo già detto – in quanto Aaron detenne il suo primato per immediato ordinamento divino, mentre non è certo tale il caso del vescovo romano o di qualsiasi altro vescovo successo agli Apostoli. «Mosè per l'autorità»; – proprio l'opposto di questo è stato chiaramente affermato da Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, libro I, capitolo V, ed anche nel libro V, capitolo I [91]. Poiché Mosè era anche governante secondo la legge coattiva, come risulta evidente dagli *Atti*, capitolo VII; e Bernardo nega invece che qualsiasi successore degli Apostoli sia mai stato governante in un tale modo. Inoltre Mosè era governante per immediato ordinamento divino, e su tutta Israele; mentre il vescovo romano possiede il suo primato direttamente soltanto per concessione umana, e solo sui ministri del tempio e del Vangelo. «Samuele pel giudizio»; – è vero che il vescovo romano è giudice come Samuele, però con questa duplice differenza: in primo luogo, che il vescovo romano

91. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, I 6; III, 1, (PL, CLXXII, 735 segg., 757-60).

non possiede questo diritto di giudicare per immediato ordinamento divino; e in secondo luogo, che il vescovo romano è giudice soltanto nei confronti dei sacerdoti e dei ministri inferiori del Vangelo, mentre Samuele era giudice su tutto il popolo d'Israele senza nessuna distinzione. «Pietro nel potere»; – è vero che egli è tale nel suo potere essenziale, per immediata azione di Dio, ma questo vale ugualmente per ogni altro vescovo o sacerdote. Ma il suo primato sugli altri vescovi e sacerdoti può essere ottenuto dal vescovo romano direttamente in un sol modo, e, cioè, per designazione umana; e questo, sia che san Pietro abbia ottenuto questo primato per diretto ordinamento divino o che lo abbia ottenuto invece per elezione da parte degli Apostoli, come noi crediamo secondo la Sacra Scrittura, e come è stato mostrato nel capitolo XVI di questo discorso (sempre che si accetti, naturalmente, che Pietro detenesse tale primato). «Cristo per l'unzione»; – è vero se s'intende l'unzione della grazia o dello Spirito Santo che è data insieme al carattere sacerdotale, e che riceve ogni sacerdote. Ma, se invece per «unzione» s'intende il primato sopra tutta la Chiesa per immediata designazione da parte di Dio e non da parte di un uomo – e quindi un primato come quello che solo Cristo ebbe su tutti i sacerdoti –, allora nego questa affermazione perché l'Apostolo dice proprio l'opposto in molti passi della Sacra Scrittura, come noi abbiamo mostrato nel capitolo XVI di questo discorso.

Quanto poi alle parole che Bernardo aggiunge: «Tu sei il solo pastore universale e non solo delle pecorelle, ma anche dei pastori», se intende che questa funzione pastorale del vescovo romano fu direttamente derivata da una designazione umana, io le accetterò; ma se invece si vuole intendere che è derivata dall'ordinamento divino o dal decreto della legge divina – come appunto egli sembra intendere –, allora nego anche questa affermazione, poiché non è canonica, né è una deduzione necessaria dal canone, ma anzi proprio l'opposto. E, quanto al suo tentativo di fondare la propria affermazione sul canone, quando scrive: «Mi chiedi come lo provi? Con le parole del Signore: "Se mi ami, Pietro, pasci

le mie pecorelle ". Perché a quale mai, non dico dei vescovi ma neppure degli Apostoli, sono state affidate tutte le pecorelle in un modo così assoluto e senza distinzione? E non è forse chiaro che Cristo non indicò con queste parole qualche pecorella in particolare, ma tutte, senza distinzione? Perché dove non si fanno distinzioni, non si fanno neppure eccezioni », si deve rispondere, sempre rispettosamente, che se mai ci si dovrebbe meravigliare di questa domanda di Bernardo, quando chiede « a quale mai degli Apostoli (perché egli non parla semplicemente dei vescovi) sono state affidate le pecorelle in modo così assoluto e senza distinzioni? ». A questa domanda io rispondo infatti che le pecorelle furono affidate a tutti gli Apostoli collettivamente, e distributivamente. E come lo provo? Con le parole del Signore, ed in modo assai più chiaro di quanto non faccia Bernardo. Poiché nell'ultimo capitolo di Matteo vennero pronunciate dal Cristo, come ultimo comando, proprio queste parole rivolte a tutti gli Apostoli: « Andate dunque ed ammaestrate tutte le genti » [92]. E dico ancora che la mia prova è più chiara di quella di Bernardo poiché in Giovanni, capitolo XXI, quando Cristo disse « Pasci le mie pecorelle », non aggiunse affatto la parola « tutte ». Ma è certo però che intende comprendere un maggior numero di pecorelle chi le affida tutte quante in universale di chi dice semplicemente, e in modo indefinito: « Pasci le mie pecorelle ». Di conseguenza (parlando, ancora, con molto rispetto) ci sembra che il passo scritturale citato da Bernardo sia suscettibile di una diversa interpretazione più in armonia con la Sacra Scrittura; e questa interpretazione è appunto quella che abbiamo già ricordato nel paragrafo 9 e che è bene ripetere [93]. Poiché in Matteo, capitolo XV, noi leggiamo che Cristo disse: « Io non sono stato inviato che per le pecorelle smarrite della casa di Israele » [94]. E questa affermazione, secondo l'interpretazione dei Santi, non dev'essere intesa come se significasse – come scrive Gerolamo – « che Cristo non fosse inviato anche per i Gentili, ma bensì

92. *Matth.*, XXVIII, 19.
93. Cfr. § 9 (p. 660).
94. *Matth.*, XV, 24.

che Egli fu inviato principalmente per Israele » [95]. Inoltre Remigio scrive, in un modo più pertinente e con maggiore aderenza alla lettera: « Cristo fu inviato in particolare per salvare i Giudei, affinché potesse insegnare loro anche con la sua presenza corporale » [96]. Perciò, secondo l'interpretazione dei Santi, benché Cristo fosse inviato per la salvezza di tutti i popoli, fu pure mandato principalmente e in particolare per la salvezza dei Giudei, come dicono anche le sue parole secondo Matteo: « Io non sono stato inviato che per le pecorelle smarrite della casa di Israele ». Perciò la cura particolare di queste pecorelle tra tutte le altre Egli l'attribuì a sé stesso quando disse: « le pecorelle smarrite della casa di Israele ». Ma siccome questo popolo era sempre « duro di cervice » [97], come viene mostrato nell'*Esodo*, capitolo XXXII, ed anche « uccisore di profeti », come dice la stessa Verità in Luca, capitolo XIII [98], e siccome, inoltre, Cristo sapeva che Pietro era più saldo nella fede e più fervido d'amore per Dio e per il suo prossimo, Cristo raccomandò in particolare le pecorelle di Israele alla cura di Pietro, quando disse: « Se mi ami, pasci le mie pecorelle », cioè, prenditi cura particolare di insegnare al popolo di Israele. E [99] la prova che questa è la verità ci è data appunto nell'*Epistola ai Galati*, capitolo II: « quando videro che mi era stata affidata la predicazione del Vangelo tra i non circoncisi, come a Pietro tra i circoncisi », ecc.; e l'affermazione dell'Apostolo può essere confermata da altri passi del Vangelo. E ancora: « Essi dettero le destre a me e a Barnaba in segno di patto, che noi andassimo tra i Gentili ed essi tra i circoncisi » [100], cioè tra i Giudei. Perciò, con queste parole « Pasci le mie pecorelle », Cristo non affidò a Pietro una cura più generale, ma bensì una cura più particolare su di un popolo particolare.

95. *Catena Aurea, ad loc.*, XI, p. 191.
96. Ivi.
97. *Exod.*, XXXII, 9.
98. *Luc.*, XIII, 34.
99. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. II, p. 395, n. 93 e D. BIGONGIARI, *Notes on the Text of the Defensor Pacis* cit., p. 43, leggono qui *et* invece di *nec*. La correzione è evidente.
100. *Gal.*, II, 7, 9.

Né infatti può certo esistere una cura più generale di quella che Egli attribuì a tutti gli Apostoli quando disse, nell'ultimo capitolo di Matteo e in Giovanni, capitolo XX: «Andate dunque e ammaestrate tutte le genti», ecc., e «Ricevete lo Spirito Santo, e a coloro ai quali voi rimetterete i peccati saranno rimessi», ecc. [101]. Poiché con queste parole tutti gli Apostoli ricevettero l'autorità pastorale e la cura pastorale ugualmente su tutti i popoli, come dice Agostino nella novantaquattresima delle sue *Quaestiones veteris et novi testamenti*, che abbiamo già citato nel capitolo XVI di questo discorso [102]. E ancora – ci risponda Bernardo – forse Cristo attribuì mai a qualcuno una cura più generale di quella che diede a Paolo quando disse, negli *Atti*, capitolo IX: «Egli è per me il vaso di elezione perché porti il mio nome tra i gentili, e i re e i figli di Israele» [103]? E quanto poi all'altra affermazione di Bernardo che «a ognuno degli altri Apostoli fu affidato un singolo gregge», è chiaro che non è affatto d'accordo con la Sacra Scrittura, né vi consentono le epistole paoline, né la si può provare per mezzo della Sacra Scrittura; ma anzi si può provare l'opposto, come abbiamo già dimostrato. E quanto a quello che aggiunge poi: dunque, «secondo i tuoi canoni, gli altri sono stati chiamati a prendersi cura di una parte», ecc. [104] se si vuole intendere con queste parole che la («pienezza di potere») gli era stata attribuita per diretta designazione di Dio, allora io nego tutte queste affermazioni, sia quelle scritte da Eugenio sia quelle di Bernardo che vi concordano. Perché non si chiama né si deve mai chiamare canonica un'altra scrittura che non sia quale abbiamo detto nel capitolo XIX di questo discorso; ed anzi abbiamo ripetutamente provato l'opposto di queste affermazioni proprio per mezzo della Sacra Scrittura. Ma se, invece, si volle intendere che questa pienezza di potere gli era stata attribuita

101. *Ioan.*, XX, 22-23.
102. AGOSTINO, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, qu. 95 (PL, XXXV, 2292). E cfr. cap. XVI, 8 (p. 463).
103. *Act.*, IX, 15.
104. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 8 (PL, CLXXXII 751 D).

direttamente per designazione umana, nel modo che abbiamo detto nel capitolo XXII di questo discorso, come cura universale delle chiese, allora anche noi concordiamo con l'affermazione di Bernardo.

Per quanto poi riguarda quest'altre parole di Bernardo: «Il potere degli altri è limitato da certe restrizioni, ma il tuo si estende anche su coloro che hanno ricevuto il potere sugli altri. Non è forse in tuo potere, ove ne sia motivo sufficiente, anche di escludere un vescovo dal cielo?... »[105], si deve rispondere, come già prima, che né il vescovo romano né alcun altro vescovo ha per diretto ordinamento divino una maggiore autorità sopra gli altri vescovi di quanto costoro non l'abbiano sopra di lui. Poiché il vescovo romano non può scomunicare o deporre per autorità attribuitagli direttamente da Dio, un altro vescovo che abbia commesso un crimine, più di quanto non possa egli stesso esser scomunicato o deposto da un altro, come noi abbiamo provato per mezzo della Sacra Scrittura e anche già ripetuto nei capitoli XV e XVI di questo discorso. Ma se Bernardo intende che questo primato è detenuto direttamente per concessione umana, allora il vescovo romano possiede nel ministero e nella guida spirituale un primato sopra gli altri Apostoli quale glielo ha concesso il concilio generale, e negli affari temporali un primato sugli altri quale glielo ha concesso il legislatore mortale.

Quanto poi all'affermazione finale di Bernardo in questo passo: «Il tuo previlegio resta quindi incrollabile», ecc., si deve rispondere che questo è vero, perché il vescovo romano ha il potere di sciogliere o legare gli uomini ai peccati, di insegnare loro e di amministrare i sacramenti della legge della salvezza eterna, ma che similmente anche ogni altro vescovo o sacerdote ha questi poteri per legge divina. Ma, se per «previlegio» Bernardo intende un certo primato sugli altri vescovi che spetti al vescovo romano per immediato ordinamento divino, allora rifiuto, come prima, di accettare le sue opinioni per le ragioni che ho già detto.

105. Ivi.

23. – Quanto agli altri passi tolti dallo stesso trattato di Bernardo rivolto a Eugenio, nel libro IV, capitolo IV, ove Bernardo sembra affermare che spetti al vescovo romano la giurisdizione coercitiva, detta metaforicamente « la spada temporale », e non solo sui chierici ma anche sui laici, quando appunto scrive: «E chi nega che questa spada sia tua mi sembra non faccia sufficiente attenzione alla parola del Signore », ecc., e quindi in conclusione « Entrambe le spade, dunque, quella materiale e quella spirituale, appartengono alla Chiesa », ecc. [106], si deve rispondere anche a questo – con altrettanta meraviglia quanto rispetto – che lo stesso Bernardo ha avanzato a questo proposito una affermazione non solo chiaramente in disaccordo, ma anzi addirittura opposta alla opinione espressa nel passo suddetto; poiché immediatamente prima, nello stesso capitolo, discutendo questa autorità o potere, Bernardo scrisse: « Perché tenti di usurpare la spada che, una volta, ti è stato ordinato di riporre nel fodero? ». Ma è chiaro che quanto viene usurpato da una persona non appartiene affatto alla sua autorità.

24. – In risposta a queste nostre critiche, Bernardo o qualcuno che lo interpreti potrebbe però dire, d'accordo con l'affermazione presentata alla fine del passo suddetto, che sebbene la suddetta autorità appartenga sempre al sacerdote, tuttavia la sua esecuzione non dev'essere compiuta da lui, e che Bernardo chiamò « spada materiale » proprio questa esecuzione [107]. Tuttavia, questa risposta non va affatto d'accordo con il significato della Sacra Scrittura. Poiché Cristo non solo vietò di por mano alla spada temporale, ma anche vietò il giudizio e il comando di porvi mano, quando, in Luca, capitolo XII, disse a chi gli chiedeva un tale giudizio: « Uomo, chi mi ha fatto arbitro o giudice su di voi? » [108]. Ora, questa affermazione, insieme con certe altre sia di

106. Cfr. cap. XXVII, 12 (p. 648).

107. È la tesi sostenuta sostanzialmente da EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate*, III, 5; e JACOPO DA VITERBO, *De regimine Christiano*, II, 10, cit., p. 289.

108. *Luc.*, XII, 14.

Cristo che degli Apostoli, viene appunto discussa da Bernardo nel suo trattato *De consideratione*, indirizzato ad Eugenio, al libro I, capitolo V, donde abbiamo tratto le citazioni nel V capitolo di questo discorso; e questa discussione di Bernardo abbatte proprio quell'interpretazione della suddetta frase che noi abbiamo or ora ricordata. Poiché Bernardo scrisse ad Eugenio: « Ascolta quel che pensa l'Apostolo » (ed è scritto nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI) « su questo argomento », ossia, sull'autorità di giudicare gli affari temporali. « " Non c'è dunque – egli dice – tra voi un uomo saggio che sia capace di giudicare tra i suoi fratelli? " Ed aggiunge: " Io parlo per vostra vergogna. Designate come giudici coloro che sono meno stimati nella Chiesa ". E così, secondo l'Apostolo, tu, uomo di rango apostolico, usurpi un ufficio inferiore, il rango dei " meno stimati " (e nota che egli sta parlando dell'ufficio e non della sua esecuzione). E perciò un vescovo (Paolo) così istruiva un altro vescovo (Timoteo): " Nessun soldato di Dio s'immischi negli affari secolari ". Ma io ti risparmio. Perché io non desidero parlare duramente, ma solo mostrare ciò che è possibile. Credi forse che continuerebbero questi tempi, se agli uomini che si combattono per un'eredità terrena e che richiedono il tuo giudizio, rispondessi con le parole del Dio: " Uomini, chi mi ha fatto giudice sopra di voi? ". Come ti giudicherebbero? Che direbbe un uomo indotto e ignorante? Tu non conosci il tuo primato, disonori la tua somma e preminente sede, abbassi la tua dignità apostolica. Ma io credo che coloro che parlassero in tal modo non riuscirebbero mai a mostrare dove e quando uno degli apostoli abbia giudicato altri uomini o diviso delle terre o fissato dei confini. Io leggo invece nella Sacra Srittura che gli Apostoli dovettero anch'essi essere giudicati, ma non che essi sedessero a giudicare gli altri. Forse anche questo potrà accadere in futuro, ma certo non è mai accaduto nel passato. O forse diminuisce davvero la sua dignità quel servo che non vuol essere superiore al suo padrone, quel discepolo che non vuol essere superiore a colui che lo ha inviato, o quel figlio che non vuol trasgredire i limiti posti

dai padri? Ora il Maestro dice: "Chi mi ha fatto giudice?". E sarà dunque motivo di vergogna per il suo servo e discepolo; se non giudicherà tutti gli uomini?».

Perciò Bernardo (o piuttosto Cristo e gli Apostoli) sottrae ai suoi successori, sacerdoti e vescovi, non solo l'esecuzione del giudizio secolare, ma anche l'ufficio o autorità di giudicare di queste cose. Onde Bernardo aggiunge più oltre: «Questi bassi affari terreni hanno i loro propri giudici, i re ed i principi della terra. Perché invadi un territorio altrui? Perché usi la tua falce sul campo di un altro?» [109].

Questa opinione è ancora ripetuta e confermata da Bernardo nel libro II, capitolo IV (donde abbiamo tolto le citazioni nei capitoli V, XI e XXVI di questo discorso), ove egli avanza le seguenti pertinenti osservazioni: «Non la signoria?», cioè, aggiungi, Pietro non lasciò la signoria ai suoi successori? «Ascoltalo» (Pietro) «"Non per dominare il clero" – egli dice – "ma per essere la norma del gregge". E se voi credete che egli parlasse solo per umiltà e non in verità, ecco la voce del Signore nell'Evangelo: "I re dei Gentili dominano sopra di loro, e coloro che hanno potere sopra di loro sono chiamati benefattori". Ed Egli aggiunge: "Ma voi non fate così". È dunque evidente che qui viene vietata agli Apostoli qualsiasi signoria. Va, dunque, se lo osi, ed usurpa l'apostolato se sei principe, o il dominio se sei apostolo. Ti è vietato averli entrambi, ossia, entrambi insieme; e questo è quanto aggiunge lo stesso Bernardo: «Se vuoi averli insieme li perderai entrambi. Ma in ogni caso non credere di essere escluso dal numero di coloro di cui Cristo si lamenta con queste parole: "Hanno regnato, ma non per me; sono stati principi, ma io non li ho riconosciuti"» [110].

La stessa opinione viene anche avanzata, del resto, da Bernardo nella sua lettera all'arcivescovo di Sens, ove scrive: «Questo fanno costoro», cioè gli uomini che suggeriscono la disobbedienza. «Ma Cristo ordinò ed agì diversamente. "Date

109. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6 (PL, CLXXXII, 735). Cfr. cap. V, 2, 3 (pp. 289, 290).

110. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, II, 6 (PL, CLXXXII, 748 B). E cfr. cap. IV, 3; XI, 7; XXIV, 8 (pp. 270, 373, 577).

– Egli disse – a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio ". E quanto Egli disse con le parole della sua bocca si preoccupò di farlo con i suoi atti. Il creatore di Cesare non esitò a pagare il tributo a Cesare. E infatti Egli vi dette l'esempio affinché agiate anche voi così. Come dunque potrebbe negare la riverenza dovuta ai sacerdoti di Dio, chi si preoccupò di mostrarla anche ai poteri secolari?» [111].

Cristo, dunque, non volle esercitare un dominio temporale sopra i governanti di questo mondo, ma bensì esser soggetto e pagar loro il tributo ed il rispetto dovuto, in modo da poter fornire un esempio di condotta ai suoi successori, ossia, prima gli Apostoli, poi i sacerdoti e i vescovi.

Per esprimere ancora la medesima opinione in un modo anche più esplicito, Bernardo aggiunge poi ancora: « Perché dunque, o monaci, l'autorità sacerdotale dovrebbe turbarvi? Temete il male? Ma se voi soffrite per la giustizia, sarete benedetti. Disprezzate le cose mondane (cioè, i governanti di questo mondo)? Ma nessuno ebbe mai una funzione più mondana di quella di Pilato, di fronte a cui il Signore stette per essere giudicato. " Tu non avresti nessun potere su di me – disse il Signore – se non ti fosse stato dato dal Cielo ". Egli affermò dunque sempre e sperimentò nel suo caso ciò che più tardi proclamò nelle chiese per mezzo degli Apostoli. " Non c'è potere che non venga da Dio ", e " chi resiste al potere resiste all'ordinamento di Dio ". Va dunque, e se lo osi, resisti al vicario di Dio, mentre Cristo non resistè neppure ai suoi avversari; e, se lo osi, dì pure che Dio non riconosce il decreto del suo legato, anche se Cristo riconobbe che persino nei propri confronti il potere del governante romano era stato ordinato dal Cielo » [112]. Perciò il vescovo usurpa un ufficio che gli è estraneo ed usa « la sua falce sul campo di un altro » quando si ingerisce nel giudizio degli atti secolari degli uomini di qualunque condizione.

111. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De moribus et officio episcoporum*, cap. 8 (PL, CLXXXII, 829). E cfr. cap. IV, 11 (p. 279).
112. Ivi, cap. 9 (PL, CLXXXII, 832 B).

Quanto poi a ciò che aggiunge Bernardo nell'obiezione che abbiamo già citato: « Colui che nega che questa spada sia tua mi sembra che non faccia sufficiente attenzione alle parole del Signore », ecc., rispondo che non ho mai visto né udito mai qualcuno che abbia negato o possa negarlo in un modo più esplicito di quanto non fece lo stesso Bernardo, come risulta chiaramente da quella affermazione donde ho già tratto le mie citazioni. E a questo si deve poi aggiungere – sempre però rispettosamente – che questo passo citato da Bernardo è stato interpretato in modo più appropriato da altri Santi. Difatti, tutti sono d'accordo nel credere che Cristo stava parlando metaforicamente quando rispose alle parole del suo discepolo: « Ecco due spade », dicendo: « Bastano ». Onde scrive il Crisostomo: « Se avesse voluto che usassero il potere umano non sarebbero bastate cento spade. Ma se Egli non voleva che lo usassero, anche due spade erano di troppo »[113]. E ne risulta evidente che le parole di Cristo avevano un significato mistico, come è anche chiaramente indicato dalle sue parole in Matteo, capitolo XXVI, e Giovanni, capitolo XVIII, ove – quand'era tempo di difenderlo con la spada, se questa difesa doveva esser fatta – Egli disse a Pietro: « Riponi la tua spada al suo posto » o « nel fodero »[114], e con questo Egli mostrò di non aver ordinato agli Apostoli di difenderlo con le spade, ma di aver anzi parlato in senso mistico. È appunto in questo senso mistico che sant'Ambrogio interpreta e intende propriamente le suddette parole di Cristo, quando scrive così: « Sono permesse due spade, l'una nel Nuovo Testamento, l'altra nel Vecchio, con le quali noi siamo difesi dagli strattagemmi del demonio. E Cristo dice: " Bastano ", perché Egli, che è stato difeso dalle dottrine dei due Testamenti, non ha bisogno di nulla »[115]. Ora, coloro che si sforzano e s'adoprano con tutta la loro forza, benché ingiustamente, per usurpare i governi secolari, accettano di buon grado delle interpretazioni deli-

113. *Catena aurea, ad Luc.*, XXII, 38; XII, p. 232.
114. *Matth.*, XXVI, 52; *Ioan.*, XVIII, 11.
115. *Glossa ordinaria ad loc.* E cfr. *Catena Aurea* cit., XII, p. 232.

ranti della Sacra Scrittura, quando queste esposizioni sembrano avere lo stesso sapore della loro corrotta opinione e dei loro perversi sentimenti. Ma anche se le parole di Cristo debbono invece essere intese in senso letterale, non sono neppure in tal caso opposte alla nostra opinione, perché la spada secolare non è il governo o il giudizio degli atti secolari; e se le parole di Cristo debbono invece essere intese metaforicamente, allora ciò che Egli affidò a Pietro o qualsiasi altro Apostolo non può certo significare, secondo la stessa concezione di Cristo, il governo o il giudizio secolare, come è già stato chiaramente provato altrove da san Bernardo (già citato da noi), e come abbiamo provato in modo indubitabile per mezzo della Sacra Scrittura, nei capitoli IV e V di questo discorso.

E quanto poi a ciò che aggiunge Bernardo, e, cioè, che « La spada forse è tua e dovrebbe essere tratta dal fodero secondo il tuo volere », rispondo che Bernardo disse « forse », benché non avesse alcun dubbio su questo punto, salvo che non intendesse giustamente che quando il governante snuda la spada in una congiuntura eccezionale, come quando inizia una guerra, e non è sicuro di agire o no giustamente secondo la legge divina, allora deve agire « secondo il volere del sacerdote », nel senso che deve far uso del consiglio dei sacerdoti riuniti in un concilio generale o speciale, per evitare di incorrere in peccato mortale. E il governante dovrebbe procedere in questo modo in tutti gli altri suoi atti, sia individuali che civili, specialmente quando teme di poter incorrere per ignoranza nel peccato mortale; ma non certo perché sia soggetto ai sacerdoti in questa sua funzione. In questo stesso modo, quando il governante deve concedere delle licenze d'insegnamento o espellere i lebbrosi dalla città, deve far uso del consiglio degli esperti, anche se non è certo soggetto alla loro giurisdizione, come noi abbiamo detto nel capitolo X di questo discorso. Perciò, quando Bernardo, alla fine del passo che abbiamo già citato, dice che la spada temporale dev'essere sguainata « secondo il volere del sacerdote e al comando dell'imperatore », non intende con « volere » il comando o l'autorità coercitiva, ma bensì il « consiglio »;

perché egli disse espressamente che il comando spetta all'imperatore o governante, anche se frequentemente il vescovo romano comanda ingiustamente che i fedeli cristiani traggano la spada gli uni contro gli altri. E, per riassumere, se Bernardo con le parole suddette intende che un tale ufficio o giudizio spetta all'autorità di qualsiasi vescovo o sacerdote, in quanto è superiore a qualsiasi governante nel giudizio secolare, nel terzo senso di questo termine, allora dico che Bernardo contraddice apertamente e manifestamente sia sé stesso che la Sacra Scrittura che egli cita, come si può vedere da quanto precede. Di conseguenza, se era tale effettivamente la sua opinione in questo passo, io mi rifiuto assolutamente di accettarla, perché non è canonica ed è anzi incompatibile e contraria al canone.

25. – Veniamo ora alle affermazioni dei Santi e dei dottori (e specialmente nelle loro glosse ai passaggi scritturali di Matteo, capitolo XVI: « Tu sei Pietro e su questa pietra », ecc.; Luca, capitolo XXII: « Ho pregato per te, Pietro », ecc., e anche in Giovanni, capitolo XXI: « Se mi ami, pasci le mie pecorelle »), affermazioni con le quali i glossatori sembrano sostenere che Cristo diede direttamente a san Pietro l'autorità o il potere sopra gli altri Apostoli; poiché questi scrittori chiamano Pietro « principe degli Apostoli » e « pastore universale », e alcuni di essi lo chiamano « capo della Chiesa » [116]. A queste affermazioni si deve però rispondere – sia pure rispettosamente – che Cristo non diede a san Pietro nessuna autorità essenziale, che noi abbiamo chiamata sacerdotale, e neppure una certa preminenza pastorale accidentale sugli altri Apostoli, ma che anzi escluse san Pietro e gli altri da una tale autorità e preminenza degli uni sugli altri, come abbiamo provato chiaramente nel capitolo XVI di questo discorso, per mezzo della Sacra Scrittura e delle interpretazioni dei Santi e maestri, e abbiamo anche ripetuto all'inizio di questo capitolo. Sicché, seguendo Cristo e gli Apostoli e le altre affermazioni dei Santi, rifiuto di accettare l'opinione

116. Cfr. cap. XXVII, 2, 12 (pp. 640, 648).

concernente il primato o governo pastorale che sembra esser sostenuta dalle suddette interpretazioni della Sacra Scrittura e da alcune altre simili. Poiché questa opinione né è canonica né consegue da un'affermazione canonica; e, in verità, alcuni scrittori che l'hanno sostenuta, hanno seguìto altrove proprio la posizione opposta nelle loro interpretazioni della Sacra Scrittura. Ma qui essi vanno a fondare tali affermazioni fuori della Sacra Scrittura, sulle loro proprie opinioni, seguendo la consuetudine e certe espressioni notissime piuttosto che le parole della Sacra Scrittura.

26. – Se Cristo intese realmente che san Pietro fosse il capo e la guida degli Apostoli, chi non si meraviglierà pensando che quando gli Apostoli disputavano su chi di loro fosse il maggiore, Cristo rispose sempre che erano tutti uguali, e negò che uno di loro fosse superiore in autorità agli altri? E perché Cristo non comandò agli altri Apostoli di sottomettersi a san Pietro nell'ufficio pastorale, per evitare che un ufficio così importante come quello di capo della Chiesa restasse sconosciuto ad essi ed ai loro successori? Ma noi non leggiamo mai nella Sacra Scrittura che Cristo desse un tale comando agli Apostoli. E, del resto, perché Pietro diede a Paolo « le destre in segno di patto »? Ché, anzi, egli avrebbe dovuto dargli un comando, come suo superiore. Sicché, in una parola, l'intera Sacra Scrittura, ovunque tratta di questa materia, proclama chiaramente proprio l'opposto della opinione sostenuta dai nostri avversari.

Supponiamo però pure (cosa che abbiamo però negato d'accordo con la Sacra Scrittura) che Cristo abbia incaricato direttamente Pietro della cura pastorale di tutti gli Apostoli. Ma anche in tal caso non si potrebbe certo provare per mezzo della Sacra Scrittura, che il vescovo romano o qualsiasi altro vescovo, dopo la morte di san Pietro, sia pastore di tutti gli altri per immediato ordinamento di Cristo, ma bensì che tale autorità spetta al capo degli Apostoli direttamente per elezione umana, come noi abbiamo già mostrato nei capitoli XVI, XVII e XXII di questo discorso.

27. – E quando si obietta che così la Chiesa resterebbe senza capo, e quindi non sarebbe stata ordinata da Cristo secondo la migliore disposizione, se l'avesse lasciata priva di un capo durante la sua assenza [117], noi possiamo rispondere, insieme all'Apostolo – come abbiamo già fatto – che Cristo è sempre rimasto il capo della Chiesa, e tutti gli Apostoli e ministri della Chiesa sono gli altri membri, così com'è chiaro nell'*Epistola agli Efesini*, capitolo IV, e in molti altri passi che noi abbiamo sufficientemente citato nel capitolo XXII di questo discorso, paragrafo 5 [118]. E la medesima cosa venne pure chiaramente indicata dallo stesso Cristo nell'ultimo capitolo di Matteo, quando disse: « Io sono con voi fino alla fine del tempo » [119].

E ci dica, del resto, il nostro avversario: forse che la Chiesa non resta priva di un capo mortale quando è vacante la sede del vescovo romano? Indubbiamente sì. Ma allora non si deve perciò concedere che la Chiesa fu lasciata senza ordine o male organizzata dal Cristo? Di conseguenza, dobbiamo tornare a quanto abbiamo già detto e a quanto stiamo per dire per confutare la prossima obiezione. Ma per soddisfare in un modo più completo il nostro avversario, risponderemo formalmente al suo argomento apparente.

Quando si deduce e s'inferisce che Cristo non avrebbe ordinato la Chiesa nel modo migliore se l'avesse lasciata senza un capo mortale definito durante la sua assenza, noi dobbiamo subito negare questa inferenza. E se anche sembra sostenuta dall'argomento che la Chiesa è organizzata nel modo migliore per mezzo della designazione di un tale capo, io credo che si debba sì concedere che la migliore disposizione per il rituale ecclesiastico e la osservazione della fede può essere appunto ottenuta mediante la designazione di questo capo mortale; ma ritengo però si debba aggiungere che da ciò non consegue affatto che qualche mortale particolare sia stato designato immediatamente da Cristo a una

117. Cfr. cap. XXVII, 2 (p. 640).
118. Cfr. cap. XXII, 5 (p. 544).
119. *Matth.*, XXVIII, 20.

tale funzione, ma bensì che fu certo meglio avere un capo designato ed eletto dai credenti, e che tale fu appunto la migliore disposizione data da Dio alla Chiesa militante [120]. Difatti i chierici della città di Roma o di qualsiasi altra città non sono probabilmente superiori nella conoscenza della Sacra Scrittura e nei loro costumi ai collegi sacerdotali di altre parti del mondo, come risulta in modo abbastanza chiaro da un confronto tra loro e l'università ed il clero di Parigi. Di conseguenza, lasciando ai fedeli la designazione di questo capo della Chiesa – nel modo da noi stabilito nel capitolo XXII di questo discorso, paragrafi 8 e 9 [121] – Cristo lasciò la Chiesa nel migliore ordinamento adatto ad una società umana; e fu forse in questo modo che gli Apostoli designarono Pietro a capo della Chiesa, come abbiamo mostrato per mezzo del decreto di Anacleto nel capitolo XIV di questo discorso, paragrafo 12 [122].

28. – Veniamo ora alla affermazione di Agostino, relativa al passo di Giovanni, capitolo XXI: «Così voglio che egli resti», e cioè che «la vita nella fede viene esemplificata dall'apostolo Pietro per il primato del suo apostolato» [123]. Ed io rispondo che Agostino parla qui di un «primato» rispetto al tempo, perché Pietro fu il primo ad essere chiamato all'apostolato da Cristo, così come fu il primo in ordine di tempo a ricevere la promessa delle chiavi, secondo la stessa glossa di Agostino alle parole di Matteo, capitolo XVI: «Io ti darò le chiavi del regno dei Cieli» [124]. Poiché la vita nella fede, cioè, la vita corruttibile di questo mondo, precede nel tempo la vita nella speranza, cioè la vita incorruttibile dell'altro mondo [125].

120. A questo proposito cfr. particolarmente le osservazioni del GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, pp. 282-83.
121. Cfr. cap. XXII, 8, 9 (pp. 549, 550).
122. Cfr. cap. XIV, 12 (p. 427).
123. Cfr. cap. XXVII, 2 (p. 640).
124. Cfr. cap. XIX, 7 (p. 507).
125. Cfr. il commento di AGOSTINO a *Ioan.*, XXI, 22, in *Catena Aurea* cit., XII, p. 463.

Quanto poi alle citazioni tolte dai decreti o decretali dei pontefici romani e indotte per confermare le varie obiezioni [126], si deve rispondere in generale a tutte le scritture e a tutti i discorsi che non sono del genere da noi descritto nel capitolo XIX di questo discorso, dicendo che non siamo affatto obbligati a credere che siano vere; né crediamo a quelle di esse che contengono opinioni opposte a quelle che abbiamo già stabilito prima e che sosteniamo insieme alla Sacra Scrittura, ma che anzi le rifiutiamo e le neghiamo apertamente, ma sempre con rispetto.

E per quanto riguarda la conclusione che essi sollecitano particolarmente, e cioè che spetta al vescovo romano, sia da solo che insieme al suo collegio di chierici, l'autorità di nominare le singole persone agli uffici della Chiesa e di attribuire i beni temporali o benefici ad uso di questi uffici, si deve rispondere che se s'intende per « uffici della Chiesa » gli ordini sacri e i caratteri che li accompagnano e che sono impressi nell'anima come abiti, allora questi uffici possono essere attribuiti solo dai vescovi o sacerdoti o da Dio per mezzo del ministero dei soli vescovi o sacerdoti, e non per mezzo del ministero di qualche altro gruppo o individuo; e che credere a questo invece che all'opposto, è cosa necessaria per la salvezza. Poiché noi vediamo che tale è l'ordinamento della legge divina, e non certo perché questo principio sia stato stabilito da decretali o decreti umani. Nondimeno, le qualifiche di questi candidati a tali uffici della Chiesa non debbono essere esaminate o determinate senza l'autorità del legislatore umano o del suo governante, come abbiamo già visto nel capitolo XVII di questo discorso, e come abbiamo anche provato nel capitolo XV del I discorso [127]. Ma, d'altra parte, se s'intende per « uffici della Chiesa » le assegnazioni o le designazioni dei preti o degli altri ufficiali suddetti alla cura maggiore o minore di anime in luoghi definiti per la guida di popoli definiti, allora la designazione a questi uffici e la distribuzione o attribuzione dei beni temporali per loro

126. Cfr. cap. XXVII, 12 (p. 648).
127. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192).

uso, spetta al legislatore fedele, nel modo da noi già detto nel capitolo XVII di questo discorso. E noi avanziamo l'affermazione di carattere generale che tale autorità non spetta né deve spettare a nessun vescovo singolo o collegio di preti, come abbiamo già mostrato nei capitoli XVII e XXI di questo discorso.

29. – Riguardo ad alcune obiezioni contro le nostre tesi che sono fondate sui decreti o decretali dei pontefici romani, si deve dire che benché tali decretali o decreti, e qualsiasi altri simili scritti ed espressioni (che non siano del genere descritto nel capitolo XIX di questo discorso), possano contenere molti insegnamenti e consigli che sono anche utili sia per lo stato della vita presente che per quello della vita futura, pure – in quanto tali statuti traggono la loro origine dal vescovo romano e dal suo collegio di chierici senza nessuna autorizzazione da parte del legislatore o governante umano, e con una procedura diversa o opposta al metodo da noi stabilito nel capitolo XXI di questo discorso – essi non possono obbligare nessuno, sotto minaccia di una qualche pena o punizione, specialmente temporale. Poiché questa è la condizione in cui si trovano coloro che compongono tali documenti, che è come quella dei Farisei e degli Scribi, dei quali Cristo disse in Marco, capitolo VII: « Vano è il culto che mi rendono perché insegnano dottrine e precetti umani. Lasciando da parte il comandamento di Dio, voi sostenete la tradizione degli uomini »; e più oltre: « Sapete trascurare molto bene il comandamento di Dio per osservare la vostra tradizione »[128], cioè, le decretali e i decreti che mirano all'usurpazione dei beni temporali. Queste decretali, in quanto tali, non sono infatti leggi divine o umane, ma semplicemente documenti o narrazioni e, nella maggior parte dei casi, ordinanze oligarchiche[129]. Di conseguenza, a quelle persone che fanno tali ordinanze con una procedura opposta a quella

128. *Marc.*, VII, 7-8, 9.

129. Cfr. cap. V, 5; XXIII, 13 (pp. 298, 572). E nel *Defensor minor*, XIV, 2: « *non sunt tamen nec dici debent leges ordinationes huiusmodi, sed potius documenta seu regulae...* ».

da noi già stabilita e al di là della suddetta autorità, e che inducono taluni ad osservarle avanzando delle parole ingannevoli, e che, quasi usando addirittura la coercizione, minacciano i loro trasgressori di una punizione eterna; o che pronunziano bestemmie, anatemi o altre maledizioni verbali o scritte contro chiunque, a tali persone – io dico – dev'esser comminata un'estrema pena corporale, come cospiratori e fomentatori di discordia civile. Poiché questa è la specie più grave del crimine di tradimento, in quanto viene commessa direttamente contro il governo, e conduce alla molteplicità del governo supremo e quindi necessariamente alla distruzione di ogni *politia.*

CAPITOLO XXIX. – *Confutazione delle obiezioni che furono addotte dalla Sacra Scrittura nel capitolo III di questo discorso per mostrare che spetta ai vescovi la giurisdizione coattiva, e che la suprema giurisdizione coercitiva spetta al vescovo romano, in quanto tale.*

1. – Dobbiamo adesso rispondere alle obiezioni che furono addotte dalla Sacra Scrittura nel capitolo III di questo discorso, e per mezzo delle quali sembrava possibile convincere qualcuno che il papa romano o qualsiasi altro vescovo è giudice, nel terzo significato del termine, su tutti i chierici, o su tutti gli uomini senza alcuna distinzione; e che un tale potere giudiziario non è derivato dalla nomina del legislatore umano, ma dall'immediato ordinamento divino. In primo luogo, si deve rispondere all'obiezione tratta da Matteo, capitolo XVI, quando Cristo disse a san Pietro: « Io ti darò le chiavi del regno dei Cieli », ecc. [1], dicendo che con queste parole Cristo non dette a san Pietro o a qualsiasi altro Apostolo un potere diverso da quello di legare o sciogliere gli uomini dai peccati, come dice esplicitamente san Bernardo nel suo trattato indirizzato a Eugenio, *De consideratione*, libro I, capitolo V (dal quale abbiamo già tratto le citazioni nel

1. Cfr. cap. III, 2 (p. 262).

capitolo V di questo discorso) [2], e come noi abbiamo pure mostrato ampiamente nei capitoli VI e VII di questo discorso; e che non diede loro una pienezza di potere in un modo diverso da quello che s'è detto nel capitolo XXIII di questo discorso [3]. Perciò, il vescovo romano o qualsiasi altro vescovo non ha mai ricevuto con queste parole di Cristo, in persona dell'Apostolo o degli Apostoli, alcuna autorità coercitiva o giurisdizione in questo mondo nei confronti di nessun chierico o laico. Cristo disse infatti: « Io ti darò le chiavi del regno dei Cieli », distinguendolo appunto dal regno terreno. E Cristo mostrò con il suo esempio che a ciascuno degli Apostoli e dei loro successori era negato il governo terreno, quando disse, in Luca, capitolo XII: « Uomo, chi mi ha fatto giudice » [4], cioè, delle cose terrene?, e lo stesso è provato anche da altri passi citati nei capitoli IV e V di questo discorso.

Dobbiamo poi rispondere nel medesimo modo o in uno simile anche alla « autorità » tratta da Matteo, capitolo XVIII, e Giovanni, capitolo XX, ove Cristo disse agli Apostoli: « Chiunque legherete in terra » e « a chiunque rimetterete i peccati », ecc. [5]. Poiché con queste parole Cristo non dette agli Apostoli nessun altro potere che non fosse quello che abbiamo già ricordato e nel modo da noi stabilito.

2. – Quanto poi all'altra citazione da Matteo, capitolo XI, quando il Cristo disse: « Tutto mi è stato dato dal padre mio » [6], si deve rispondere che da ciò non consegue affatto che Egli dette tutte le cose ad un Apostolo o agli Apostoli, come noi abbiamo stabilito nel capitolo IV di questo discorso [7]. Poiché il punto in discussione non è quale potere o autorità Cristo avrebbe potuto dare ad un Apostolo o agli Apostoli ed ai loro successori, ma bensì quale potere o autorità Egli volle dare e dette loro di fatto (*de facto*), e quale

2. Cfr. cap. V, 2 (p. 289).
3. Cfr. cap. XXIII (p. 562).
4. *Luc.*, XII, 14.
5. *Matth.*, XVIII, 18; *Ioan.*, XX, 23.
6. *Matth.*, XI, 27.
7. Cfr. cap. IV, 2 (p. 269).

vietò invece loro con un suo consiglio o un suo precetto. E questo problema è stato adeguatamente risolto nei capitoli IV, V, VI e IX di questo discorso. Onde Bernardo, sostenendo questa opinione nel suo trattato indirizzato ad Eugenio, *De consideratione*, libro III, capitolo I, scrive quanto segue: « Io non ritengo infatti che ti sia stato concesso di ammaestrarlo », ossia il mondo, « in modo indiscriminato, ma bensì con certe restrizioni; non te ne è stato dato il possesso. E se tu usurpi il mondo, sei contraddetto da Colui che dice: " Mio è il mondo ed è mia la sua pienezza ". Tu non sei colui di cui disse il Profeta: " Tutta la terra sarà il suo possesso " [8]. Questi è infatti Cristo, che reclama il suo possesso sia per il diritto della creazione che per il merito della redenzione » [9]. E Bernardo aggiunge molte altre osservazioni pertinenti che ho omesso di citare perché quanto è stato già detto è sufficiente, e per desiderio di brevità. Tutte le cose che vennero date a Cristo non furono da lui concesse ad un Apostolo o agli Apostoli, senza alcuna restrizione, ma Egli dette loro solo talune cose e con certe definite restrizioni. Inoltre – secondo le glosse di tutti i Santi, relative a questo passo – Cristo intendeva che questa concessione gli venne fatta per quella sua divinità onde era il figlio eterno di Dio, e questa divinità non poteva esser certo conveniente a qualcuno degli Apostoli o dei loro successori. Di conseguenza, il suddetto discorso di Cristo non inferisce evidentemente nulla contro l'opinione che noi sosteniamo.

3. – Quanto all'obiezione desunta da Matteo, capitolo XXVIII: « Mi è stato dato ogni potere in cielo ed in terra » [10], si deve dare ancora la stessa risposta che abbiamo dato all'obiezione immediatamente precedente. Poiché da ciò non consegue affatto, anche se presumiamo che Cristo ricevé

8. *Ps.*, libro 12, e forse anche *Ezechiel*, XLV, 8, insieme a *Num.*, XXIV, 18.

9. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De consideratione*, III, 1 (PL, CLXXXII, 758 B, C).

10. *Matth.*, XXVIII, 18.

tutti i poteri in terra secondo la sua umanità, che Egli desse ogni potere ad un Apostolo o agli Apostoli, ma bensì che concesse soltanto quel potere di cui si parla in Matteo, capitolo XXVIII, e in Giovanni, capitolo XXII [11], e che noi abbiamo spiegato nei capitoli VI e VII di questo discorso; poiché fu solo secondo questo potere che Cristo venne a regnare. Onde Gerolamo scrive a proposito del passo suddetto: « Gli fu dato potere in cielo e in terra, sì che chi aveva regnato precedentemente in cielo potesse regnare sulla terra per la fede dei credenti » [12].

4. – All'obiezione fondata su Matteo, capitolo VIII, e Marco, capitolo V: « E i dèmoni l'imploravano, dicendo » [13], si deve rispondere che questa frase non si oppone all'opinione che sosteniamo. Si supponga pure, com'è vero, che se Cristo avesse voluto avrebbe potuto avere il dominio e potere completo su tutte le cose temporali, anche secondo la sua umanità; ma da ciò non si può però inferire per necessità che Egli dette un simile potere ad un Apostolo o agli Apostoli o ai loro successori. Ché, anzi, Cristo insegnò loro con la parola e con l'esempio a sfuggire il possesso e il dominio dei beni temporali e così pure la giurisdizione coercitiva o autorità giudiziaria su qualunque persona in questo mondo, come è stato mostrato nei capitoli IV e V di questo discorso, ed è stato ripetuto nel capitolo precedente. Ora, benché Cristo abbia talvolta esercitato un potere o possesso su tali cose, tuttavia nelle rare occasioni in cui Egli agì così non lo fece però mai nel modo di un governante umano o di un giudice umano, ma per mezzo di miracoli e di un potere divino piuttosto che umano, come quando seccò per sempre l'albero di fico [14]. Poiché il suo scopo consisteva appunto nel mostrare agli Apostoli la natura della sua divinità sì da renderli più saldi nella fede; oppure lo fece per un fine anche migliore sconosciuto all'uomo ma conosciuto da lui, come

11. *Matth.*, XXVIII, 19-20; *Ioan.*, XX, 23. E cfr. cap. VI, 2 (p. 309).
12. *Catena Aurea*, su *Matth.*, XXVIII, 19; XI, p. 333.
13. *Matth.*, VIII, 31; *Marc.*, V, 12-13. E cfr. cap. III, 4 (p. 263).
14. *Matth.*, XXI, 19-21; *Marc.*, XI, 13, 20-21.

dicono il Crisostomo [15] e Gerolamo nelle loro glosse al passo citato. « In modo che l'uccisione dei porci », scrive Gerolamo, « sia per gli uomini un'occasione di salvezza » [16]. Perciò Cristo non insegnò agli Apostoli a compiere dei miracoli, come abbiamo mostrato nel capitolo IV di questo discorso, fondandoci su Agostino, *De verbis Domini super Mattheum*, Sermone X [17], e Cristo desiderò ancor meno che essi esercitassero il potere in modo da danneggiare gli altri e da suscitare degli scandali. Quindi quando Cristo esercitò il potere sopra le cose temporali, non lo fece affatto perché anche gli Apostoli esercitassero un potere simile, ma bensì per mostrare loro che Egli era veramente Dio.

5. – All'obiezione fondata su Matteo, capitolo XXII, Marco, capitolo XI, e Luca, capitolo XIX: « Allora Gesù mandò due Discepoli dicendo loro: " Andate nel villaggio che è davanti a voi e sùbito troverete un'asina legata " », ecc. [18], si deve rispondere in modo simile alla risposta all'obiezione immediatamente precedente.

E quanto poi al passo sulle due spade, da Luca, capitolo XXII, e a quello sul « pascere le pecorelle », da Giovanni, capitolo XXI, essi non contraddicono, né implicano necessariamente qualcosa che contraddica l'opinione che noi sosteniamo, come abbiamo mostrato a lungo nel capitolo precedente [19]. Poiché con queste espressioni Cristo non dette a san Pietro o qualche altro Apostolo nessuna autorità su qualcuno in questo mondo, ma semplicemente l'ufficio pastorale, come abbiamo sufficientemente discusso nel capitolo IX di questo discorso.

6. – E anche quanto scrive l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo VI: « Non sapete che noi giudicheremo gli

15. *Catena Aurea*, XI, p. 116.
16. Ivi.
17. AGOSTINO, *Sermo LXIX*, su *Matth.*, XI, 28 segg. E cfr. cap. IV, 2 (p. 269).
18. *Matth.*, XXI, 1-2; *Marc.*, XI, 1-2; *Luc.*, XIX, 29 segg. E cfr. cap. III, 5 (p. 263).
19. *Luc.*, XXII, 38; *Ioan.*, XXI, 15-17; e cfr. cap. III, 67; XXVIII, 9, 22-24 (pp. 264, 660, 679-87).

angeli? E quanto più dunque le cose di questo mondo? »[20], non contraddice, né implica qualcosa che contraddica necessariamente l'opinione da noi sostenuta. Poiché in questo passo l'Apostolo stava ammonendo o rivolgendosi non soltanto ai sacerdoti ma a tutti i credenti di Corinto. Infatti, come risulta chiaramente dal saluto, rivolgeva la sua epistola a tutti loro, in generale, poiché stavano contendendo, gli uni con gli altri, per cose secolari e civili, e si citavano in giudizio dinanzi a dei giudici infedeli. Onde l'Apostolo, consigliandoli in qualità di loro pastore, li ammoniva a designare i loro giudici scegliendoli tra i fedeli, e non naturalmente tra i preti o i vescovi, ma tra gli altri credenti. Così, immediatamente dopo queste parole che abbiamo citato, l'Apostolo aggiunge: «Se dunque avrete da giudicare su cose di questo mondo, istituitene giudici coloro che sono meno stimati nella Chiesa. Io lo dico per vostra vergogna. E così non c'è tra voi un sapiente che sia capace di giudicare del suo fratello? Ma il fratello chiama in giudizio il fratello di fronte agli infedeli »[21]. Queste parole dell'Apostolo sono interpretate dalla glossa secondo Agostino, Ambrogio e Gregorio nel modo seguente: «" Se dunque avrete da giudicare su cose di questo mondo ", ecc. Così come l'Apostolo li aveva rimproverati precedentemente perché si chiamavano in giudizio di fronte a giudici infedeli, ora li rimprovera perché nominano come giudici coloro che sono " meno stimati " nella Chiesa, anche se fedeli; come per dire: e perché dovevate giudicare. E così l'Apostolo scrive: " Se dunque avrete da giudicare su cose di questo mondo ", intendendo che non dovevano avere di questi giudizi, ma bensì sprezzarli. " Se avrete da giudicare... istituite giudici coloro che sono meno stimati ", cioè di scarso discernimento e di poco valore " nella Chiesa "; come per dire: questo è quanto voi avete fatto. Perché i fedeli furono costretti a ricorrere ai giudici infedeli. L'Apostolo li rimprovera per questo uso, parlando loro ironicamente; e poiché non deve esser seguìto quest'uso, egli ag-

20. *1 Cor.*, VI, 3. E cfr. cap. III, 8 (p. 264).
21. *1 Cor.*, VI, 4-6.

giunge: " Io parlo per vostra vergogna "; come per dire: Io non vi comando, ma vi ricordo che ne proverete vergogna e che dovrete arrossirne, perché " non v'è tra voi un sapiente... che sia capace di giudicare il suo fratello ", sì che voi dobbiate designare come giudici degli uomini stolti. Eppure, se mancano i saggi, è meglio designare gli stolti piuttosto che andare dinanzi ai giudici infedeli. " E così non v'è tra di voi un sapiente... ma il fratello chiama in giudizio l'altro fratello ", il che è già male, ed anche " dinanzi agli infedeli ", il che è peggio. O piuttosto l'intendimento dell'Apostolo è il seguente: " dopo aver detto che possono giudicare di queste cose minime ", l'Apostolo designa le persone che debbono essere designate a definire tali materie, cioè " coloro che sono i meno stimati nella Chiesa "; poiché le persone più degne debbono occuparsi delle cose spirituali. Questo per dire: Siccome dovete giudicare, fatelo in questo modo: " se avrete " delle quistioni su " cose di questo mondo ", " istituitene giudici coloro che sono meno stimati nella Chiesa ", cioè, degli uomini che sono saggi, ma però di minor merito; poiché gli Apostoli, che dovevano predicare, viaggiavano troppo per poter avere del tempo per questo. Perciò egli volle che quegli affari fossero giudicati da quegli uomini sapienti, santi e fedeli, che restavano sul luogo, e non da coloro che andavano qua e là per predicare il Vangelo. E da questo còmpito non possiamo certo esimerci anche se lo vogliamo. Cristo mi è infatti testimone che io preferirei compiere un lavoro manuale per un certo numero di ore ogni giorno, ed avere il resto del giorno libero per leggere e pregare o per lo studio delle lettere divine, piuttosto che sopportare le tumultuose perplessità delle cause che riguardano affari secolari, o giudicando nelle cause da dirimere o intervenendo in quelle da risolvere. Io dico " istituite giudici coloro che sono meno stimati ", ma lo " dico per vostra vergogna ", cioè, affinché trattino le dispute terrene quegli uomini che hanno conosciuto la saggezza delle cose esteriori. Ma coloro che sono dotati dei doni spirituali non debbono lasciarsi invischiare dagli affari terreni, cioè non

debbono esser costretti a trattare di beni minori, loro che sono capaci di servire per dei beni superiori. Ma nondimeno si deve aver gran cura affinché coloro che splendono di doni spirituali non voltino le spalle ai problemi dei loro prossimi più deboli, ma bensì debbono affidarli a coloro che sono capaci di occuparsene, oppure debbono trattarne essi stessi»[22].

7. – A queste parole scritte dall'Apostolo e dai Santi si deve prestare una accurata attenzione. Poiché esse mostrano chiaramente, in primo luogo, che tutte le dispute tra persone di ogni genere, su materie che non sono pertinenti alla legge divina, sono secolari e non spirituali e quindi spettano al giudizio secolare. Poiché l'Apostolo nel passo suddetto e i Santi nelle loro interpretazioni, parlarono in termini generali, e non fecero distinzioni (come appunto non dovrebbero esser fatte) tra quelle dispute temporali o civili che sorgono tra preti o chierici soltanto, oppure tra preti e laici, e quelle che sorgono soltanto tra laici[23]. E, dunque, risponda quel sofista che abusa delle parole e chiama spirituale anche ciò che è assolutamente secolare secondo l'uso dell'Apostolo e dei Santi – risponda dunque a questa domanda: se un prete reca ingiuria con la parola o con un atto a un fratello, sia questi prete o laico, questa ingiuria è forse più spirituale di quella inflitta da un laico[24]? Rispondere in senso affermativo è davvero ridicolo e crederlo è una follia davvero estrema; poiché un'ingiuria recata da un sacerdote è certamente più carnale e secolare e più detestabile di quella inflitta da un laico. Poiché certo pecca più gravemente e in modo più vergognoso chi è tenuto ad insegnare agli altri, con le parole e con gli atti, a non recare mai nessuna ingiuria, come abbiamo mostrato a lungo nel capitolo VIII di questo discorso[25]. Che

22. *Collectanea, ad loc.* (PL, CXCI, 1576 D - 1577 D).

23. Tra i sostenitori della « giurisdizione separata » per i chierici cfr. soprattutto AGOSTINO TRIONFO, *Summa de ecclesiastica potestate*, qu. 22, a. 2. Ma anche lo stesso GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regum et paparum*, cap. 13, p. 127, ammetteva questo previlegio pur considerandolo una concessione dei prìncipi.

24. Cfr. cap. II, 7 (p. 259).

25. Cfr. cap. VIII, 7 (p. 337).

tali atti dei chierici siano e debbano essere chiamati secolari e non spirituali, l'afferma del resto chiaramente Ambrogio [26] nella sua glossa succitata, ove, parlando delle cause contenziose dei preti e dei chierici, che erano discusse dinanzi a lui quando era vescovo, le chiama « tumultuose perplessità delle cause che riguardano gli affari secolari », senza distinguere quelle cause o dispute secondo lo stato delle persone implicate. Poiché la distinzione tra i sacerdoti e coloro che non lo sono è da questo punto di vista del tutto accidentale, come lo è la distinzione tra cerchi d'oro e cerchi d'argento, distinzione che non viene accettata da nessun artigiano, perché non implica nessuna differenza essenziale nell'effetto in sé [27].

Una seconda conclusione che emerge chiaramente dai passi precedenti dell'Apostolo e dei Santi, è che l'autorità di giudicare gli atti contenziosi non spetta affatto ai sacerdoti, e che l'autorità di designare tali giudici non spetta più ai sacerdoti che agli altri fedeli, ed anzi forse meno; ma tale autorità appartiene invece a tutto il corpo dei fedeli, come è stato provato nel capitolo XV del I discorso. E perciò l'Apostolo scrive: « Istituite giudici », usando il plurale (*Constituite*); né dice a qualche vescovo o prete: « Istituisci giudici », usando il singolare (*constitue*). Ma quando invece doveva essere adempiuto qualche dovere spettante all'ufficio del prete o del vescovo, l'Apostolo rivolgeva sempre il suo comando al singolo chierico, e non alla moltitudine dei fedeli, come ad esempio nel caso dell'ufficio di nominare i preti, i vescovi o diaconi, o di predicare il Vangelo, o delle altre funzioni che sono proprie del prete o pastore. Onde nell'*Epistola a Tito*, capitolo I, l'Apostolo scrisse: « Per questo io ti lasciai a Creta, perché tu corregga quel che difetta », ossia, nei riguardi della dottrina della salute e dei costumi, « e tu istituisca dei preti nelle città, così come io ti ho ordinato » [28]. Ma l'Apostolo non disse a Tito: no-

26. Evidente *lapsus* per « Agostino ».
27. Cfr. cap. VIII, 7; X, 7 (pp. 337, 362).
28. *Tit.*, I, 5.

mina un giudice degli affari civili; né scrisse ai Corinzi: il vescovo o prete nominerà qualcuno come vostro giudice; ma anzi egli disse a tutto il corpo dei fedeli: « Istituiteli », e, invero, non in forma di comando, ma come consiglio ed ammonimento. Onde la glossa a proposito delle parole: « Io lo dico per vostra vergogna », afferma: « quasi per dire: io non vi comando, ma vi ricordo che ne proverete vergogna ». Poiché l'Apostolo ben sapeva che la designazione di tali giudici non era cosa spettante al suo ufficio, ed ancor meno a quello di qualsiasi altro vescovo o sacerdote. Né egli consigliò che qualche sacerdote o vescovo fosse designato ad esercitare un tale ufficio giudiziario, ed anzi consigliò proprio l'opposto, perché disse: « nessun soldato di Cristo s'immischi negli affari secolari »[29]. Ma consigliò che dovessero essere designate come giudici quelle persone che « erano meno stimate nella Chiesa », cioè, quei fedeli che non erano adatti a predicare il Vangelo; benché non tutti i fedeli dovessero esser nominati giudici, e l'Apostolo, secondo la glossa dei Santi, desiderò o consigliò che dovessero « occuparsi delle " dispute mondane " » solo quei fedeli « che hanno conosciuto la scienza delle cose esterne. Ma coloro che sono dotati di doni spirituali non debbono lasciarsi immischiare negli affari terreni »[30]. E la medesima cosa fu anche detta chiaramente da san Bernardo nel suo trattato indirizzato a Eugenio, *De consideratione*, libro I, capitolo V, donde abbiamo tratto le nostre citazioni nel capitolo precedente[31].

8. – Ma contro questa opinione si potrà sollevare l'obiezione, fondata su di un'altra affermazione di Ambrogio che noi abbiamo citato già prima tra le glosse[32]. Poiché, discutendo i giudizi degli atti contenziosi secolari, egli scrisse: « Ma non possiamo esimerci da questi còmpiti, anche se lo desideriamo ». E a conferma di ciò Gregorio aggiunge: « Ma

29. *2 Tim.*, II, 4.
30. Cfr. cap. V, 2 (p. 289).
31. Cfr. cap. XXVIII, 24 (p. 687).
32. Altro evidente *lapsus* per « Agostino ».

nondimeno si deve porre gran cura... ma essi, i vescovi » debbono « affidarlo », cioè, il giudizio degli atti secolari, « agli altri che sono capaci di occuparsene, oppure debbono trattarne essi stessi ». Sicché, sembra che il giudizio su tali materie e la designazione di tali giudici, spetti ai vescovi o preti in quanto tali, poiché – come sostengono gli stessi Santi – non possono essere esonerati da questi còmpiti e debbono « usarvi una grande cura ».

9. – A questa obiezione fondata sui passi suddetti e su altre espressioni simili dei Santi e dottori, dobbiamo però rispondere che nei tempi antichi quando vissero i Santi, per il rispetto accordato allo stato sacerdotale e la fiducia che era riposta nella loro virtù morale, e così pure per le altre ragioni da noi ricordate nel capitolo XXV di questo discorso, paragrafo 5, i legislatori fedeli e i governanti attribuirono ai vescovi ed ai pastori di anime la funzione di esser giudici – nel terzo significato del termine – sulle persone ed i beni temporali dei chierici, affinché questi ultimi potessero non esser distratti o disturbati dalle loro funzioni divine, e ottenere un trattamento più onorevole negli affari secolari. E giacché alcuni dei suddetti Santi erano stati nominati vescovi nelle province e nei territori i cui governanti o abitanti avevano loro attribuito il suddetto ufficio giudiziario, questi Santi non avrebbero potuto evidentemente essere esentati dal còmpito di giudicare quelle liti secolari che fossero sorte tra i chierici, a meno che non avessero abbandonato i loro uffici vescovili.

10. – Ma qualcuno potrebbe allora chiederci perché mai degli uomini santi come san Silvestro o molti altri, assunsero l'autorità giudiziaria e i poteri secolari e possedettero ed amministrarono dei beni temporali, se è vero che tali funzioni non spettavano e non spettano all'ufficio dei preti, vescovi ed altri ministri del Vangelo.

11. – A questa obiezione si deve però rispondere, secondo le verità che abbiamo già citate, specialmente nei capi-

toli XVII e XXV di questo discorso, che siccome la Chiesa o moltitudine dei fedeli, agli inizi e per un lungo periodo di tempo, era piccola, fu spesso sottoposta a persecuzione e anche al martirio dai governanti e dai sudditi infedeli, e inoltre che essa viveva in grande povertà. Per questo, appunto, quando gli imperatori divennero poi devoti cristiani e ben disposti verso i santi vescovi, questi, che erano veri pastori e desideravano di assicurare la salvezza, l'incremento, la perseveranza e il sostentamento del loro gregge, ottennero dagli imperatori dei favori, delle concessioni e dei previlegi, non già per aumentare sé stessi, ma bensì allo scopo di poter aiutare, proteggere e nutrire il popolo fedele. Sicché è per queste ragioni che i santi vescovi presero a giudicare gli atti secolari, specialmente quando questi atti si verificano tra chierici. E in tal modo essi accettarono il còmpito di amministrare certi beni temporali, senza averne possesso o dominio o il potere di reclamarli per sé, affinché potessero tornare a vantaggio dei fedeli poveri. Onde Ambrogio, nel suo trattato *De tradendis basylicis*, scrive: « Se l'imperatore desidera i campi, egli ha il potere di rivendicarli; e nessuno di noi interviene. Ciò che il popolo ha raccolto può rifluire in vantaggio ai poveri »[33]. Nessuno dei preti o dei vescovi interviene, quindi, a reclamare i campi, perché avevano rinunciato al loro dominio su di essi, imitando Cristo e gli Apostoli, e resistevano fermamente, soffrendo fino in punto di morte per la causa della fede. Ma invece i vescovi moderni, e specialmente i vescovi romani, entrano nei più aspri conflitti per il dominio dei campi e degli altri beni temporali, e fomentando ovunque questi conflitti tra i cristiani, affermando così di difendere « i diritti della sposa di Cristo »[34], sebbene questi non siano i suoi diritti ma piuttosto i suoi torti; e dimenticano quasi interamente la difesa della vera sposa, che è la fede, del suo insegnamento, e dei costumi,

33. AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, cap. 23 (PL, XVI, 1060). E cfr. cap. XIV, 22 (p. 440).

34. Cfr. il *Primo processo* di GIOVANNI XXII dell'8 ottobre 1323; e cfr. cap. XXVI, 2 (p. 610).

senza prendere nessuna misura per impedire che venga distrutta da usi ed arti viziose, o dagli attacchi degli infedeli, come abbiamo detto nel capitolo XXVI di questo discorso [35].

Fu appunto per le ragioni che abbiamo già detto, che alcuni dei Santi accettarono tali uffici e benefici nei tempi antichi. Ma i chierici dei tempi moderni potrebbero convenientemente rinunziarvi, almeno nelle comunità dei fedeli; perché ora i fedeli difendono adeguatamente il clero dalle offese, ed anzi, invero, è difficile impedire al clero di attaccare gli altri. Però i pastori moderni non desiderano rinunciare agli uffici secolari, ai possessi ed ai domini dei beni temporali, ma vogliono anzi combattere per essi anche con la forza armata, e non soltanto per mantenere quanto hanno già, ma per usurpare tutto il resto, come può bene apprendere qualsiasi persona anche rozzissima. Con questo esempio di bramosia, il clero scandalizza spessissimo l'intero corpo dei fedeli, senza ascoltare la minaccia di Cristo, in Matteo, capitolo XVIII: « Chiunque scandalizzerà uno di questi piccoli », ecc. [36]. Onde dice la glossa secondo Gerolamo: « E sebbene questa sembri una condanna generale contro tutti coloro che scandalizzano qualcuno, si può intendere però, per implicazione, che si rivolge anche contro gli Apostoli che, chiedendo chi di loro fosse il maggiore, sembravano disputare tra loro per la loro propria dignità. E se avessero persistito in questa condotta viziosa, avrebbero certamente perduto con questo loro scandalo coloro che stavano chiamando alla fede, se questi avessero visto che gli Apostoli stavano lottando fra di loro per vanagloria » [37]. E si deve intendere che quanto Gerolamo scrisse per gli Apostoli valga anche per tutti i loro successori, vescovi e preti. Ma se costoro si rifiutano di abbandonare volontariamente queste funzioni giudiziarie e questa autorità di distribuire i beni temporali, e continuano invece ad abusarne, allora i governanti o i legislatori fedeli possono e debbono, secondo la legge umana

35. Cfr. cap. XXVI (p. 610).
36. *Matth.*, XVIII, 6.
37. *Catena Aurea, ad loc.*, XI, p. 211.

e divina, revocare loro legittimamente questi poteri, come è stato dimostrato nel capitolo XV del I discorso e nei capitoli XVII e XXI di questo.

12. – Quanto poi all'obiezione che era fondata sulle parole dell'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo IX, e *II Epistola ai Tessalonicesi*, capitolo III: « Non abbiamo noi il potere », ecc. [38], questo argomento è stato già confutato nel capitolo XIV di questo discorso [39]. Poiché il potere, di cui parlava l'Apostolo, non è affatto quello di giurisdizione, ma semplicemente il potere legittimo (secondo la legge divina ed umana) di richiedere, ma in un modo non coercitivo, il cibo e il vestiario che gli doveva esser dato per amministrare il Vangelo da coloro che potevano farlo.

E all'obiezione, fondata sul passo della *I Epistola a Timoteo*, capitolo V, ove l'Apostolo disse: « Contro un prete non ricevere un'accusa », ecc. [40], si deve rispondere che egli intendeva dire di quei casi in cui il sacerdote dev'esser corretto pubblicamente dal suo superiore, pastore o maestro. Poiché l'Apostolo non comandò a nessun sacerdote o vescovo di esercitare una giurisdizione coercitiva nei riguardi di qualcuno, poiché sapeva che questa autorità non spettava né a lui né ad alcuno dei suoi successori. Ma egli mostrò che il solo modo in cui spetta al pastore di correggere gli altri è per mezzo delle parole, poiché aggiunse: « Quelli che peccano rimproverali alla presenza di tutti; affinché anche tutti gli altri ne provino timore » [41]; ma non disse: « Prendili o imprigionali », ma anzi insegnò che quelli che non possono essere corretti con le parole debbono essere evitati. Onde leggiamo nella *Epistola a Tito*, capitolo III: « Evita l'eretico dopo la prima e la seconda ammonizione, sapendo... che è condannato per suo proprio giudizio » [42].

38. *1 Cor.*, IX, 4; *2 Thess.*, III, 9. E cfr. cap. III, 8 (p. 264).
39. Cfr. cap. XIV, 7 (p. 422).
40. *1 Tim.*, V, 19. Cfr. cap. III, 9 (p. 265).
41. *1 Tim.*, V, 20.
42. *Tit.*, III, 10-11.

CAPITOLO XXX. – *Confutazione degli argomenti razionali presentati nel III capitolo di questo discorso per lo stesso scopo; ed anche sul trasferimento dell'impero romano e di ogni altro governo; e come questo trasferimento debba e possa esser fatto secondo la giusta ragione.*

1. – L'ultimo còmpito di questo discorso consiste nel confutare gli argomenti presentati nel capitolo III, allo scopo di sostenere l'errore di chi afferma che la giurisdizione coercitiva spetta ai sacerdoti ed ai vescovi, e che la suprema giurisdizione di questo mondo spetta al vescovo romano, in quanto tale.

Per quanto riguarda il primo argomento, ossia che, come il corpo sta all'anima, così il governante del corpo sta al governante dell'anima [1], dico che questa proposizione presa in senso universale è falsa. Poiché, sebbene l'anima sia distinta dal corpo in quanto l'anima non è il corpo, pure se prendiamo la parola « governante » nel suo senso più proprio non esiste nessun governante del corpo che non sia anche in qualche modo anche governante dell'anima e viceversa, come risulta chiaramente dai capitoli VIII e IX di questo discorso [2].

Ma se per « governante del corpo » si intende metaforicamente un medico che si prende cura del corpo come un perito pratico che si occupa degli atti della facoltà irrazionale e nutritiva, e se per « governante dell'anima » si intende un medico o perito e istruttore pratico che si occupa degli atti delle facoltà razionali ed appetitive, e non solo nello stato e per lo stato del mondo presente – come fanno i maestri delle scienze o discipline umane – ma anche per lo

1. Cfr. cap. III, 10-15 (pp. 265-268).
2. Tra i precedenti di questa negazione di un argomento tra i più tradizionali del pensiero politico medioevale, cfr. soprattutto il *Tractatus Eboracensis*, MGH, *Libelli de lite*, III, 645-87, IV, p. 663 e GIOVANNI DI PARIGI, *De potestate regum et paparum* cit., cap. 18, p. 132.

stato del mondo futuro – come i sacerdoti e pastori –, allora anche la suddetta proposizione potrebbe essere accettata purché sia presa in un senso indefinito; perché se fosse invece presa universalmente, sarebbe allora sempre aperta a molte obiezioni. Tra l'anima e il corpo, ed inoltre tra le facoltà razionali ed irrazionali, vi sono infatti molte differenze che non corrono invece tra coloro che sono maestri e curatori dell'una e quelli che sono maestri e curatori dell'altra. Poiché la facoltà razionale, costituita ad immagine della Trinità, compone dei sillogismi che l'irrazionale non può comporre; mentre però non esiste affatto una differenza di questo genere tra i curatori e maestri di queste rispettive facoltà; e così pure per il resto. Perciò la suddetta proposizione può essere accettata solo se la si intende in un certo senso determinato, ossia che come l'anima appetitiva e razionale è più nobile del corpo, e cioè, di ciò che è animato secondo la facoltà nutritiva, così il maestro o curatore dell'anima razionale è più degno del maestro o curatore dell'anima irrazionale; oppure si può fare ugualmente questo paragone tra il maestro dell'anima razionale per lo stato e scopo soltanto del mondo presente, e il maestro dell'anima razionale per lo stato o fine primario del mondo futuro. Ma anche se in tal modo un maestro è più perfetto dell'altro, non ne segue però che il più perfetto sia giudice nei confronti del meno perfetto e per mezzo di giudizio coercitivo; perché se fosse così, allora il metafisico sarebbe il governante coercitivo del medico, e ne seguirebbero molti evidenti inconvenienti[3].

Ma se – come sembra intendere il nostro oppositore – si intende per « governante dei corpi » il governante o giudice

3. L'*editio princeps* reca *mathematicus* in luogo di *metaphisicus*. Per l'uso di questo argomento nella confutazione del tema tradizionale del rapporto « anima-corpo », cfr. GIOVANNI DI PARIGI, *De potestate regia et papali*, capp. 5, 7, 8, 9, ed. J. LECLERC, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, 1942, pp. 184, 225-26, 227, 229-30, 234. A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace* cit., vol. I, p. 228, nota come proprio per mezzo di questo argomento e della distinzione tra il giudizio degli « esperti » e quello « politico » del governante, Marsilio spezzi tutto quel sistema di deduzioni analogiche che sosteneva le concezioni curialiste.

coercitivo (nel terzo senso) degli uomini nello stato e per lo stato o scopo primario del mondo futuro, allora si può accettare questo confronto o proporzione purché sia presa in un certo senso oppure anche indefinitamente; ma se invece la si prendesse in senso universale, sarebbe esposta, come abbiamo già detto, a molte obiezioni. E quando si presume, nella premessa minore, che il corpo è subordinato all'anima, o che l'irrazionale è interamente o in qualche modo subordinato all'anima, ossia, al razionale, se anche concediamo semplicemente che il corpo è subordinato per quanto riguarda la perfezione, non ne segue però affatto che il corpo sia anche subordinato per quanto concerne la giurisdizione; perché chi arguisse così trarrebbe un'inferenza invalida. Ma supponiamo pure, anche se non consegue affatto da questo argomento, che il governante dei corpi, cioè chi è giudice coercitivo degli uomini soltanto per lo stato della vita presente, sia subordinato in giurisdizione al giudice coercitivo delle anime, per lo stato del mondo futuro. Ebbene: non ne consegue affatto che ogni governante o giudice coercitivo di questo mondo sia subordinato in giurisdizione a qualche vescovo o sacerdote. Poiché non c'è vescovo o sacerdote, in quanto tale, che sia mai giudice coercitivo di qualcuno nello stato del mondo presente o futuro, come noi abbiamo appunto mostrato nei capitoli IV, V e IX di questo discorso. Giudice coercitivo delle anime per lo stato del mondo futuro, è infatti soltanto Cristo. Onde in Giacomo, capitolo IV, è scritto (ed è bene ripeterlo): « Uno è il legislatore e giudice, che può mandare in perdizione e liberare »[4]. Ma Cristo decretò che solo nel mondo futuro, e non in quello presente, Egli giudicasse irrevocabilmente, punisse o compensasse ogni mortale, come abbiamo detto e provato per mezzo della Sacra Scrittura, nel capitolo IX di questo discorso. Il vescovo romano, insieme agli altri pastori, è un dottore delle anime, come un medico, e non un giudice o governante coercitivo, come abbiamo mostrato, mediante il Vangelo, l'Apostolo,

4. *Iac.*, IV, 12.

Ilario e Crisostomo, e anche per mezzo di un ragionamento calzante.

2. – Anche l'altro argomento, e, cioè, che come le cose corporali stanno alle spirituali così il governo delle cose corporali sta a quello delle cose spirituali [5], noi dobbiamo respingerlo nello stesso modo o in modo simile a quello usato per il precedente argomento, perché si fonda in gran parte sulla stessa radice. Difatti, anche la sua premessa maggiore, ove venga assunta in senso universale, soggiace a moltissime obiezioni. E quanto poi alla minore, la quale afferma che le cose corporali sono soggette a quelle spirituali, dobbiamo accettarla solo se intendiamo la parola « soggette » nel senso di « meno perfette », e le parole « temporale » e « spirituale » nel loro significato proprio. Riguardo poi all'altra affermazione, che il vescovo romano è governante o giudice delle cose spirituali, ove s'intende « giudice » nel suo primo significato (in quanto indica cioè un giudice teoretico o pratico delle cose spirituali), è allora certamente vero che il vescovo romano ed ogni altro vescovo è e deve essere un giudice; e se ne conclude che egli è più perfetto della persona che giudica con un tale giudizio soltanto le cose temporali, soprattutto per la relativa bontà delle cose giudicate [6]. Ma nemmeno da questo consegue però che un tale giudice delle cose spirituali sia davvero superiore per giurisdizione o per giudizio coercitivo al giudice delle cose temporali. Difatti se questo fosse vero, anche lo zoologo sarebbe governante e giudice coercitivo dell'astronomo o del geometra, o viceversa [7]; sicché nessuna di queste conseguenze è necessaria o vera. Se poi s'intende che il vescovo romano o ogni altro vescovo è giudice delle cose spirituali nel terzo senso della parola, ossia quale giudice coercitivo, anche questa affermazione dev'essere sùbito respinta perché manifestamente falsa,

5. Cfr. cap. III, 11 (p. 266).
6. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I, I, 402*a*, 1-3.
7. Si noti l'insistenza di Marsilio nel negare nuovamente qualsiasi significato coercitivo al « giudizio » spirituale della gerarchia ecclesiastica.

come noi abbiamo già mostrato servendoci di Giacomo, capitolo IV, ed anche nel capitolo IX di questo discorso [8]. Solo Cristo è infatti un tale giudice; e noi non abbiamo mai negato – né lo neghiamo adesso – che il giudice di questo mondo è soggetto a Cristo nella giurisdizione coattiva, per lo stato della vita futura. Onde l'Apostolo nella *Epistola agli Efesini*, capitolo IV, ed anche nell'ultimo capitolo di quella *ai Colossesi*, scrive: « ... il vostro e il loro Signore è nei Cieli » [9], ma nessun Apostolo o sacerdote del Nuovo Testamento, che non fosse Cristo, fu mai nei Cieli. Di conseguenza, i giudici di questo mondo saranno giudicati soltanto con un giudizio coercitivo da questo giudice, e coloro che hanno demeritato saranno puniti con la forza coercitiva, ma nell'altro mondo secondo la sua legge, come mostrammo nel capitolo IX di questo discorso. E il paralogismo suddetto è dunque invalido proprio per l'uso equivoco del termine « giudice ».

3. – Per quanto riguarda poi l'argomento che come il fine sta al fine e la legge alla legge, così il giudice sta al giudice [10], possiamo certo negarlo nel caso che venga inteso in senso universale. Ma se lo si intende invece in senso indefinito, aggiungendovi la premessa minore, allora, forse a causa della materia della premessa, ne segue la conclusione che il giudice coercitivo secondo la legge divina è superiore al giudice coercitivo secondo la legge umana; conclusione che noi abbiamo già accettata. Ma se si dà per assunto che il vescovo romano o qualche altro vescovo è giudice secondo la legge divina, allora dobbiamo sùbito stabilire una distinzione per via del significato equivoco della parola « giudice », e dobbiamo negare l'argomento nel senso in cui il nostro avversario si sforza di concludere, ossia che il vescovo romano o qualsiasi altro vescovo è giudice coercitivo in questo mondo o nel mondo futuro secondo la legge divina.

8. Cfr. cap. IX (p. 343).
9. *Ephes.*, IV, 9; *Col.*, IV, 1.
10. Cfr. cap. III, 12 (p. 266).

4. – L'argomento seguente era questo: colui la cui azione è più nobile o più perfetta non dev'essere soggetto nella giurisdizione coattiva a colui la cui azione è meno nobile o meno perfetta [11], e questa è appunto la relazione che corre anche tra l'azione del vescovo o del sacerdote e quella del governante, perché consacrare l'Eucarestia e amministrare gli altri sacramenti ecclesiastici – che è appunto la funzione del vescovo o del sacerdote – è più nobile e più perfetto che giudicare e comandare sugli atti civili o sugli atti contenziosi degli uomini – che è appunto la funzione del governante o di chi ha giurisdizione coercitiva, in quanto tali. La premessa maggiore è falsa e va negata se viene considerata in senso universale; né, del resto, diversamente l'argomentazione avrebbe una forma debita. La medesima obiezione si può anche avanzare nei riguardi della premessa minore, ove questa venga intesa universalmente, e cioè come valida per ogni sacerdozio o sacerdote. Nelle leggi diverse da quella cristiana, l'azione dei sacerdoti non è infatti più nobile di quella del governante, ed anzi abbiamo dimostrato proprio l'opposto nel capitolo XV del I discorso [12]. Solo nella legge dei cristiani l'azione del sacerdote è la più perfetta di tutte; ma anche questo noi lo sosteniamo per pura fede [13].

La prima proposizione di questa argomentazione è, dunque, falsa. Poiché niente vieta che chi compie un'azione assolutamente più nobile e più perfetta possa dipendere sotto un certo rispetto da chi compie un'azione meno perfetta e quindi esser meno perfetto sotto questo rispetto. Ad esempio, il corpo umano che è assolutamente più perfetto di qualsiasi altro corpo, semplice o composto (o almeno di ogni corpo generabile), è sotto un certo rispetto in potenza e meno perfetto di molti altri corpi semplici e composti [14]. E possiamo riscontrare la stessa cosa anche nelle parti di qualche corpo

11. Cfr. cap. III, 13 (p. 267).
12. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192).
13. A proposito di questo uso del termine « legge » nel senso di « religione » cfr. I discorso, cap. X, 3 (p. 152) e la nota relativa.
14. Cfr. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 10, 656 segg.; *Ethica Nicomachea*, VI, 7, 1141*a*, 21 segg.

composto. Difatti, sebbene l'occhio sia un membro o parte più perfetta della mano o del piede perché compie una azione più perfetta, nondimeno dipende da essi e ne riceve alcune azioni o movimenti; e, viceversa, quei membri sono a loro volta dipendenti dall'occhio perché li guida verso lo scopo al quale si muovono o sono mossi. Così scrisse l'Apostolo nella *I Epistola ai Corinzi*, capitolo XII: «E non può l'occhio dire alla mano: " Non ho bisogno dell'opera tua " »[15].

Nello stesso modo o in un modo analogo il governo dipende dunque e riceve qualcosa dall'azione di talune delle parti inferiori dello Stato, delle quali abbiamo parlato nel capitolo V del I discorso[16], benché però questa dipendenza non valga nei confronti del giudizio coercitivo; e queste altre parti dello Stato dipendono invece dal governo sotto un certo rispetto migliore e più perfetto, come il giudizio coercitivo, come abbiamo mostrato nel capitolo XV del I discorso. Così appunto anche il sacerdozio è dipendente e riceve qualcosa dal governo, e viceversa. Il sacerdozio riceve infatti dal governo il diritto di aver giustizia per i suoi atti civili, ed anche la protezione dall'ingiuria, sì che i sacerdoti non possano nuocere agli altri ma neppure gli altri a loro nello stato e per lo stato della vita presente. Perché questo è appunto l'ufficio del governante, e non di qualsiasi altra parte dello Stato, come abbiamo dimostrato nel capitolo XV del I discorso[17]. E l'Apostolo disse appunto proprio questo nell'*Epistola ai Romani*, capitolo XIII, che abbiamo già citata nel capitolo V di questo discorso[18]. Tale fu pure la sua opinione nella *I Epistola a Timoteo*, capitolo II, quando scrisse: «Raccomando prima di tutto che si facciano suppliche... per i re e per tutti i costituiti in autorità sublime, affinché possiamo condurre», cioè, avere, «una vita quieta e pacifica»[19]. E, d'altra parte, anche il governo ha bisogno dell'azione del sacerdozio e ne dipende; perché riceve da esso

15. *1 Cor.*, XII, 21.
16. Cfr. I discorso, cap. V (p. 121).
17. Cfr. I discorso, cap. XV (p. 192).
18. *Rom.*, XIII, 21. E cfr. cap. V, 4 (p. 292).
19. *1 Tim.*, II, 1-2. E cfr. cap. V, 7 (p. 302).

l'insegnamento ed i sacramenti che dispongono gli uomini di questo mondo alla salvezza o eterna beatitudine per lo stato della vita futura, e che li tengono lontani da tutto ciò che è contrario a questa vita.

Ma il governo e il sacerdozio fanno e ricevono queste azioni l'uno l'altro in modi diversi. In quanto il governante è giudice coercitivo in questo mondo per ordinamento di Cristo – sebbene lo sia immediatamente solo per designazione del legislatore umano o di qualche altra volontà umana – ne segue che se il sacerdote trasgredisce una legge umana che non sia contraria alla legge divina, il governante può legittimamente imprimere la sua azione sul sacerdote con la forza coattiva, infliggendo una pena o una punizione anche se costui non vi acconsente, come è stato dimostrato nei capitoli V e VIII di questo discorso, e nel capitolo XV del I discorso [20]. Ma il vescovo o sacerdote non, secondo la legge divina, il giudice coercitivo di qualcuno in questo mondo, come abbiamo già mostrato nel capitolo XV del I discorso e nei capitoli IV, V e IX di questo discorso [21], ma è bensì giudice solo nel primo significato della parola, ossia quasi un perito pratico, qual è il medico; e di conseguenza egli non può né deve con la sua azione o comando costringere nella vita presente nessun uomo con una pena o punizione sulla proprietà o sulla persona.

Abbiamo dunque così rivelata la falsità della prima proposizione dell'argomentazione suddetta, con la quale si asseriva che tutti coloro che compiono un'azione più perfetta non possono essere sottoposti nella giurisdizione a coloro che compiono un'azione meno perfetta. Da questa proposizione consegue infatti anche necessariamente un'altra evidente assurdità, e cioè, la falsa affermazione che nessun artefice teoretico, o almeno nessun « filosofo primo » o metafisico, sia soggetto alla giurisdizione di chi governa secondo la legge umana, poiché nessuno degli abiti operativi diversi dalla

20. Cfr. I discorso, cap. XV; II discorso, cap. V, 7-8; cap. VIII, 9 (pp. 192; 302-04, 339).

21. Cfr. I discorso, cap. XV; II discorso, cap. IV; cap. V, 9; cap. IX, 3, 8, 9 (pp. 192; 269, 307, 344, 350, 351).

fede, che si trovano nel governante o in chiunque altro, e nessuna delle azioni che emergono da tali abiti, sono perfetti come l'abito del « filosofo primo » o l'azione che ne emerge. Ed è ben possibile che un governante capace e nominato rettamente sia privo di questo abito [22].

5. – Quanto poi alla obiezione seguente, e, cioè, che non sembra conveniente che il vescovo romano, vicario particolare di Cristo, o qualsiasi altro successore degli Apostoli, sia sottoposto al giudizio coattivo di chi governa secondo la legge umana [23], dobbiamo rispondere che non è affatto sconveniente che chi è vicario di qualcuno sia sottoposto a quel giudice (o ad uno simile) cui il signore del vicario si sottomise volontariamente per mantenere l'ordine conveniente di questo mondo. Ora, Cristo, Dio ed uomo, si sottopose volontariamente al giudizio coercitivo di Pilato che era vicario di Cesare e governava secondo la legge umana; e lo stesso fecero i santi Apostoli e secondo la legge divina comandarono anche agli altri di agire nello stesso modo, come abbiamo mostrato chiaramente per mezzo della Sacra Scrittura e delle affermazioni dei Santi nei capitoli IV e V di questo discorso, ed abbiamo ripetuto anche nel capitolo XXVIII. Perciò, siccome « il servo non è maggiore del padrone; né l'apostolo di Colui che lo ha inviato » [24], secondo la nostra citazione dalla Sacra Scrittura, tolta dal discorso di Bernardo, e presentata nel capitolo XXVIII di questo discorso [25], non è affatto sconveniente o improprio, ma bensì assai conveniente ed anzi necessario per la pace dello Stato o *politia*, che ogni vescovo, prete o chierico sia soggetto al giudizio coercitivo di coloro che governano secondo la legge umana. Ed è invece assolutamente sconveniente e insostenibile il contrario, come abbiamo mostrato nel capitolo XVII del I discorso [26] e

22. Cfr. I discorso, cap. XV, 1 (p. 192).
23. Cfr. cap. III, 15 (p. 268).
24. *Ioan.*, XIII, 16.
25. Cfr. cap. XXVIII, 24 (p. 687). L'*editio princeps* reca nuovamente la citazione del passo di Bernardo che manca invece in tutti i Mss.
26. Cfr. I discorso, cap. XVII (p. 222).

confermato in questo discorso con le parole dell'eterno Testamento.

Inoltre, né il vescovo romano né alcun altro vescovo è vicario o ministro di Dio nell'esercizio di qualsiasi ufficio di questo mondo, ma bensì lo è soltanto nell'esercizio di un ufficio determinato come il sacerdozio, nel quale, in quanto tale, non si trova nessun giudizio coattivo inferiore o superiore, così come abbiamo pienamente provato fondandoci su Aristotele nel capitolo IX di questo discorso, paragrafo 8 [27]. Invece proprio chi governa secondo la legge umana è vicario o ministro di Dio nell'esercizio dell'ufficio del governo, nel quale dobbiamo trovare e superiorità e suggezione per quanto concerne il potere coercitivo. E appunto per questo, nell'*Epistola ai Romani*, capitolo XIII, l'Apostolo disse, senza fare nessuna eccezione nei riguardi dei vescovi e dei preti: «Ogni anima sia sottoposta alle autorità superiori», e ne dà la ragione: «perché è ministra di Dio». Il governante è dunque il vicario di Dio non certo indiscriminatamente per ogni genere di funzioni, ma per il fine di costringere coloro che agiscono male in questo mondo. Onde l'Apostolo aggiunge: «vendicatrice per punire chiunque agisce male»[28]. Ma anche i vescovi e i preti possono fare il male, e né Cristo né alcuno degli Apostoli ha mai assegnato loro con la parola, con gli atti o con l'esempio, un giudice diverso dal governante, come abbiamo appunto provato nel suddetto capitolo di questo discorso [29].

6. – Passiamo adesso all'obiezione che venne posta sotto forma di problema, e cioè: se è bene che coloro i quali governano secondo l'autorità umana siano corretti quando peccano contro la legge umana o divina, non sembra però che costoro possano essere corretti appropriatamente, giacché il principale governante o i principali governanti non hanno nella *politia* nessun superiore; e di conseguenza essi debbono

27. Cfr. cap. IX, 8 (p. 350). E cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VI, 15, 1299*a*, 16 segg.
28. *Rom.*, XIII, 1-4.
29. Cfr. cap. IX, 1 segg. (p. 343).

essere soggetti al giudizio coercitivo dei sacerdoti o dei vescovi [30]. A questa obiezione si può rispondere che il governante che pecca contro la legge umana o divina può e deve essere appropriatamente corretto dal ministro ecclesiastico, prete o vescovo, con parole di esortazione e di censura; sebbene anche queste parole debbano essere miti, come l'insegna l'Apostolo nella *II Epistola a Timoteo*, capitoli II e IV, e spiega il Crisostomo nel testo che abbiamo citato nel capitolo IX di questo discorso [31]. Ma questa correzione non dev'essere mai compiuta per mezzo del potere coattivo, poiché un tale potere non spetta mai al vescovo o al prete, in quanto tali, nei riguardi di nessuna persona di questo mondo, come noi abbiamo già frequentemente provato e ripetuto. Ma se il governante commette degli eccessi contro la legge, allora, in quanto agisce contro la legge umana così come noi l'abbiamo definita nel capitolo X [32], l'autorità di correggerlo ed anche, ove sia necessario e di infliggergli una pena o punizione temporale, spetta soltanto al legislatore umano o alle persone che ha designato per questo scopo; e la correzione dev'essere secondo la legge umana, così come crediamo di aver mostrato in modo sufficiente nel capitolo XVIII del I discorso.

7. – L'argomento finale era poi questo: è superiore in giurisdizione all'imperatore romano e può quindi legittimamente designarlo e deporlo colui che « trasferì l'impero dai Greci ai Germani nella persona di Carlo Magno »; ora, questa persona è appunto il pontefice romano; e perciò il pontefice romano è superiore all'imperatore e può legittimamente designarlo e deporlo [33]. A questa argomentazione si può rispondere che se la premessa maggiore viene assunta in modo indefinito, da questa premessa insieme con la minore non si può trarre alcuna conclusione, perché non si può fare un sillo-

30. Cfr. cap. III, 15 (p. 268).
31. *2 Tim.*, II, 24; IV, 2. Cfr. CRISOSTOMO, *De sacerdotio*, II, capp. 3, 4 (PG, XLVIII, 634 segg.) e cap. IX, 4 (p. 346).
32. Cfr. I discorso, cap. X, 3-6 (pp. 152-55).
33. Cfr. cap. III, 14 (p. 267). E si noti che Marsilio ha invertito l'ordine dei due ultimi argomenti.

gismo con una premessa indefinita ed una particolare [34]. Ma se invece la premessa maggiore fosse presa universalmente, come se dicesse: « Ogni persona che ha trasferito l'Impero romano dai Greci ai Germani è superiore, ecc. », allora questa proposizione soggiacerebbe certamente a molte vere obiezioni finché il suo soggetto restasse indeterminato. Se infatti una persona ha trasferito l'impero di fatto (*de facto*), ma non legittimamente (*de iure*), o se ha compiuto questo trasferimento usando un potere che appartiene ad un altro o che qualcun altro gli aveva dato in quell'occasione deputandolo a questo còmpito, allora chi avesse trasferito in questo modo l'impero non avrebbe avuto, per questa sola ragione, una giurisdizione superiore nei confronti del governante romano o il giusto potere di designarlo o di deporlo. Si può invece accettare quella premessa maggiore, se la si determina così: ogni mortale che ha trasferito o può trasferire giustamente l'impero dai Greci ai Germani, per autorità propria, e che non gli sia stata concessa da nessun altro, è superiore in giurisdizione coattiva al governante romano e può giustamente istituirlo e deporlo. Ma la premessa minore che vi si aggiunge, e cioè, che il vescovo o papa romano è appunto la persona che ha trasferito l'impero nel modo che abbiamo detto, dobbiamo invece sùbito negarla perché è assolutamente falsa. L'opposto di questa proposizione è stato infatti dimostrato nel capitolo XV del I discorso, confermato insieme all'opposto della conclusione che ne veniva tratta, nei capitoli IV e V di questo discorso, per mezzo della Sacra Scrittura e delle affermazioni di dottori Santi e cattolici, e l'abbiamo ripetuta in molti altri passi. E nel capitolo XXI di questo discorso noi abbiamo mostrato, servendoci di storie approvate, che gli antichi padri e pastori che furono vescovi romani, accettarono di fatto e senza protestare proprio l'opposto di tutto questo [35].

Ma veniamo adesso all'affermazione presentata nel documento intitolato *Sul giuramento* (che è la settima parte di

34. Cfr. ARISTOTELE, *Anal. prior.*, I, 4, 26*b*, 21-24.
35. Cfr. cap. XXI, 2-5 (pp. 524-28).

certe narrazioni chiamate Decretali) [36] ed anche nella epistola di un cosiddetto papa romano al nobile Ludovico, duca di Baviera, re eletto dei romani [37]; ossia, l'affermazione che «l'Impero romano fu trasferito» ragionevolmente o giustamente «dai Greci ai Germani nella persona di Carlo Magno dalla sede apostolica», o pontefice romano, considerato sia da solo che insieme al suo collegio di chierici. Accettiamo pure per il momento questa affermazione, riservandoci di discutere in un trattato separato, questo trasferimento secondo il modo in cui avvenne di fatto [38]. E quindi presumiamo pure che l'impero fu giustamente trasferito dai Greci ai Germani; tuttavia io dico che ciò non fu fatto per l'autorità del pontefice romano, considerato sia da solo che insieme al suo collegio di chierici.

8. – E perciò occorre notare, secondo le dimostrazioni fatte nei capitoli XII, XIII e XIV del I discorso, che, secondo la retta ragione, spetta sempre al medesimo corpo l'autorità primaria di fare le leggi umane, di istituire il governo, di stabilire il governante, di attribuirgli l'autorità e di compiere qualsiasi mutamento, cancellazione, addizione, sottrazione, sospensione, correzione, remozione, trasferimento, revoca, concernente tali materie o qualsiasi altra cosa che il corpo suddetto – il quale possiede una tale autorità come principe e non la deriva da nessun altro – abbia ritenuto utile ed abbia espresso con un atto della sua volontà. Quale sia poi il corpo al quale spetta la suddetta autorità, è stato definito nei capitoli XII e XIII del I discorso. E di conseguenza, ogni volta che si legga o qualcuno affermi che il Papa o qualsiasi altra persona individuale o collegio particolare della

36. *Corpus iuris canonici, Clem.*, libro II, tit. 9, cap. 1. E cfr. cap. XXIII, 2 (p. 562).

37. È il *Monitorium* di Giovanni XXII (8 ottobre 1323). MGH, *Constitutiones*, V, 616. E cfr. cap. XXVI, 6 (p. 614).

38. È il trattatello *De translatione imperii*, in *Monarchia*... cit., ed. Goldast, II, pp. 147-153, ove sono riassunte le tesi sostenute nel noto trattato di Landolfo Colonna, che reca lo stesso titolo, ivi, II, pp. 88-95 e vi si oppongono argomenti tratti in gran parte esplicitamente dal *Defensor pacis*.

provincia o Stato ha trasferito l'impero, oppure ha stabilito qualche altro governo o governante che viene designato per elezione; – se questa affermazione o questo scritto sono veri e se questa istituzione o trasferimento deve essere valida e giusta, occorre che sia fatta o sia stata fatta dall'autorità del primo legislatore nella provincia o nelle province sulle quali, dalle quali e per le quali dev'esser fatta o esser stata fatta questa istituzione o trasferimento. Perciò, quando si afferma, oralmente o per scritto, che il trasferimento dell'impero romano, o la designazione di qualche imperatore è stata fatta debitamente dal Papa, da solo o insieme al suo collegio di chierici, se questa affermazione è vera dobbiamo intenderla però come se significasse che il Papa e i cardinali hanno fatto questo trasferimento o nomina in virtù dell'autorità concessa loro a questo scopo, sia direttamente che indirettamente, dal supremo legislatore dell'impero romano; oppure, anche, che il suddetto trasferimento o la suddetta nomina fu fatta da essi non in un senso indeterminato, ma bensì in qualche senso speciale, come, per esempio, che essi l'hanno proclamato o annunziato, ma sempre in virtù della medesima autorità. Il suddetto legislatore può infatti forse aver fatto qualche trasferimento o nomina nei riguardi dell'impero, il cui annunzio o proclamazione spettava successivamente al solo pontefice romano in quanto è la persona più venerabile di tutta l'umanità (oppure al Papa insieme ai suoi sacerdoti, in quanto costituiscono il più venerabile collegio di chierici); e non perché un tale annunzio fosse necessario alla validità del trasferimento, ma soltanto per renderlo solenne. Il trasferimento dei governi, l'istituzione delle leggi e la designazione dei governanti, e, similmente, tutte le altre funzioni civili, in quanto tali, dipendono infatti, per quanto concerne la loro validità, soltanto dall'elezione o ordinanza del suddetto legislatore, come è stato dimostrato nei capitoli XII e XIII del I discorso, e com'è stato ripetuto con qualche chiarimento nel capitolo XXVI di questo discorso, paragrafo 5 [39]. Una simile opinione può essere poi

39. Cfr. cap. XXVI, 5 (p. 613).

accettata completamente anche per quanto concerne l'istituzione dell'ufficio dei prìncipi elettori dell'imperatore romano. Poiché questi elettori non hanno da questo punto di vista nessun'altra autorità – e non derivata da altra fonte – che non sia quella che viene loro attribuita dal suddetto supremo legislatore umano dell'impero romano; né questa autorità può essere mai revocata o sospesa se non da quel legislatore.

E questo basti per quanto riguarda i dubbi che furono posti nei capitoli III e XXVII di questo discorso, e per porre fine ai nostri problemi.

TERZO DISCORSO

CAPITOLO I. – *Riepilogo dei principali intenti e conclusioni dei discorsi I e II, e loro connessione con quanto segue.*

Nei discorsi precedenti noi abbiamo stabilito quale sia la causa che ha prodotto fino ad ora la discordia civile e la mancanza di tranquillità di certi Stati e comunità, e che produrrà certamente i medesimi mali in tutti gli altri Stati finché non venga arrestata. Questa causa è il convincimento, il desiderio e lo sforzo con i quali il vescovo romano e la sua corte di chierici mirano ad impadronirsi dei governi temporali e a possedere una eccessiva ricchezza temporale. Nel suo tentativo di rivendicare il governo che è supremo tra tutti, questo vescovo fonda le sue pretese sulla pienezza di potere che afferma essergli stata concessa dal Cristo, nella persona di san Pietro, come noi abbiamo detto nell'ultimo capitolo del I discorso, ed è stato ripetuto, non senza giusta ragione, in molti capitoli del II discorso. Ma né a lui né ad alcun altro vescovo, sacerdote o chierico, in quanto tale – intesi collettivamente e distributivamente – spetta qualche governo o giudizio coercitivo su qualsiasi persona di questo mondo, per non parlare poi addirittura di quello supremo. E noi appunto l'abbiamo dimostrato, con metodi umani sicuri, nei capitoli XII, XIII e XV del I discorso, e l'abbiamo confermato nei capitoli IV e V del II discorso, per mezzo delle testimonianze dell'eterna Verità e delle esposizioni dei suoi santi interpreti e molti altri suoi ortodossi maestri. Nei capitoli VI e VII del II discorso abbiamo poi indicato, sempre per mezzo della Sacra Scrittura e di sicuri ragiona-

menti, qual è la natura e la estensione del potere dei sacerdoti o vescovi. E nel capitolo XXIII del II discorso abbiamo mostrato come non spetti a nessuno di loro, sia considerato collettivamente che distributivamente, quella pienezza di potere che costoro, e specialmente il vescovo romano, si sono assunti. Sicché, ci sembra di aver adeguatamente tagliate le radici di quel singolare male che abbiamo menzionato così spesso nel nostro proemio. Ora, affinché i germogli e i ributti della lotta o discordia che questa pestilenza ha causato fino ad ora, e sta ancora causando, agli Stati ed alle comunità, possano al più presto esser disseccati e resi incapaci di propagarsi ulteriormente, noi scriveremo questo terzo ed ultimo discorso. E questo discorso consisterà soltanto in certe conclusioni che saranno dedotte esplicitamente e necessariamente dalle proposizioni di per sé evidenti o dimostrate che abbiamo già stabilito; conclusioni che se saranno meditate e poste in opera diligentemente, permetteranno di escludere dai regni la suddetta peste e la sua causa sofistica, e quindi d'impedirne l'ingresso sia in questi stessi regni che in tutte le altre comunità civili.

CAPITOLO II. – *Nel quale sono inferite esplicitamente certe conclusioni che conseguono necessariamente dai risultati stabiliti nei primi due discorsi. E se i governanti e i sudditi faranno attenzione a queste conclusioni, potranno raggiungere più facilmente il fine perseguito da questo libro.*

Come prima tra le conclusioni da inferire poniamo la seguente:

1. – Per raggiungere la beatitudine eterna è necessario credere nella verità della sola Sacra Scrittura o Scrittura canonica, insieme con le sue necessarie conseguenze e le interpretazioni di essa fatte dal comune concilio dei fedeli, purché queste verità siano state debitamente proposte alla persona in oggetto. La certezza di questa affermazione è

stabilita, e può essere assunta, nel capitolo XIX, paragrafi 2-5, del II discorso [1].

2. – Le espressioni dubbie della legge divina, specialmente su quelle materie che son chiamate « articoli di fede cristiana », ma anche su quelle altre materie la cui credenza è necessaria per la salvezza, possono essere definite soltanto dal concilio generale dei fedeli, o dalla sua moltitudine o parte prevalente di esso; ma nessun gruppo parziale o persona individuale di qualunque Stato ha l'autorità di procedere a tali definizioni. La certezza di questa affermazione è data nel II discorso, capitolo XX, paragrafi 4-13 [2].

3. – La Scrittura evangelica comanda che nessuno sia mai costretto ad osservare i comandamenti della legge divina con una pena o punizione temporale (II discorso, capitolo IX, paragrafi 3-10) [3].

4. – È necessario per la salvezza eterna osservare soltanto i comandamenti della legge evangelica e le loro conseguenze necessarie ed i dettati della retta ragione intorno a ciò che dobbiamo fare o non fare; ma non è invece necessario osservare tutti i comandamenti del Vecchio Testamento (II discorso, capitolo IX, paragrafi 10-fine) [4].

5. – Nessun mortale può essere dispensato dai comandi o dai divieti della legge evangelica; soltanto il concilio generale o il legislatore umano fedele – e nessun altro collegio parziale o persona individuale qualunque sia il suo stato – può proibire delle cose che sono permesse dalla legge divina, obbligando chi trasgredisce tale proibizione a incorrere nella pena o punizione per lo stato della vita presente o futura

1. Cfr. II discorso, cap. XIX, 2-5 (pp. 505-07).
2. Cfr. II discorso, cap. XX, 4-13 (pp. 516-21).
3. Cfr. II discorso, cap. IX, 3-10 (pp. 344-52).
4. Cfr. II discorso, cap. IX, 10-fine (pp. 352-56).

(I discorso, capitolo XII, paragrafo 9; II discorso, capitolo IX, paragrafo 1; e capitolo XXI, paragrafo 8) [5].

6. – Soltanto l'intero corpo dei cittadini, o la sua parte prevalente, è il legislatore umano (I discorso, capitoli XII e XIII) [6].

7. – I decretali o decreti del pontefice romano o di altri pontefici (considerati collettivamente o distributivamente) costituiti senza averne avuto la concessione dal legislatore umano, non possono costringere nessuno alla pena o alla punizione temporale o spirituale (I discorso, capitolo XII; II discorso, capitolo XXVIII, paragrafo 29) [7].

8. – Solo il legislatore umano, o qualcuno che agisca per sua autorità, può dispensare dalla osservanza delle leggi umane (I discorso, capitolo XII, paragrafo 9) [8].

9. – Un governo elettivo, o qualsiasi altro ufficio, dipende soltanto dall'elezione da parte di quel corpo che ne ha l'autorità, e non ha bisogno di nessun'altra approvazione o conferma (I discorso, capitolo XII, paragrafo 9; II discorso, capitolo XXVI, paragrafi 4-7) [9].

10. – L'elezione di ogni governante elettivo, o di ogni altro ufficiale, e soprattutto se un tale ufficio richiede l'uso della forza coercitiva, dipende dalla volontà espressa del solo legislatore (I discorso, capitolo XII; capitolo XV, paragrafi 2-4) [10].

11. – Il governo supremo di una città o di uno Stato dev'esser sempre numericamente uno (I discorso, capitolo XVII) [11].

5. Cfr. I discorso, cap. XII, 9; II discorso, cap. IX, 1; cap. XXI, 8 (pp. 175; 343, 533).
6. Cfr. I discorso, capp. XII-XIII (pp. 165-85).
7. Cfr. I discorso, cap. XII; II discorso, cap. XXVIII, 29 (pp. 165; 698).
8. Cfr. I discorso, cap. XII, 9 (p. 175).
9. Cfr. I discorso, cap. XII, 9; II discorso, cap. XXVI, 4-7 (pp. 175; 612-15).
10. Cfr. I discorso, capp. XII, XV, 4-7 (pp. 165; 195-98).
11. Cfr. I discorso, cap. XVII (pp. 475-95).

12. – Soltanto il governante fedele ha l'autorità, secondo le leggi o consuetudini approvate, di designare le diverse persone agli uffici dello Stato e di determinare la loro qualità o numero, e così pure per tutte le altre cose civili (I discorso, capitolo XII; capitolo XV, paragrafi 4-10) [12].

13. – Nessun governante, ed ancor meno qualsiasi collegio parziale o persona individuale di qualunque Stato, ha la pienezza di controllo o potere sugli atti individuali o civili delle altre persone, senza determinazione da parte del legislatore mortale (I discorso, capitolo XI; II discorso, capitolo XXIII, paragrafi 3-5) [13].

14. – Un vescovo o sacerdote in quanto tale non ha mai potere di governo o giurisdizione coattiva nei confronti di qualsiasi chierico o laico, anche se questi sia un eretico (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2-4; II discorso, capitoli IV, V, IX e X, paragrafo 7) [14].

15. – Soltanto chi governa per autorità del legislatore ha giurisdizione coercitiva sulla persona e la proprietà di qualsiasi persona mortale di qualunque condizione, e di qualsiasi collegio di laici o di chierici (I discorso, capitoli XV e XVII; II discorso, capitoli IV, V e VIII) [15].

16. – Nessun vescovo o sacerdote o loro collegio è autorizzato a scomunicare qualcuno senza l'autorizzazione del legislatore fedele (II discorso, capitolo VI, paragrafi 11-14; capitolo XXI, paragrafo 9) [16].

17. – Tutti i vescovi hanno un'uguale autorità attribuita loro immediatamente dal Cristo, né si può provare, secondo

12. Cfr. I discorso, cap. XII; cap. XV, 4-10 (pp. 165; 195-200).
13. Cfr. I discorso, cap. XI; II discorso, cap. XXIII, 3-5 (pp. 155; 563-67).
14 Cfr. I discorso, cap. XV, 2-4; II discorso, capp. IV, V, IX, X, 7 (pp. 192, 222, 269, 288, 332).
15. Cfr. I discorso, capp. XV, XVII; II discorso, capp. IV, V, VIII (pp. 269, 288, 343, 362).
16. Cfr. II discorso, cap. VI, 11-14; cap. XXI, 9 (pp. 320-26, 532).

la legge divina, che vi sia tra di loro una certa superiorità e suggezione negli affari temporali o spirituali (II discorso, capitoli XV e XVI) [17].

18. – Per divina autorità, accompagnata dal consenso o concessione del legislatore fedele umano, gli altri vescovi possono scomunicare il vescovo romano ed esercitare anche quell'altra autorità nei suoi riguardi, e viceversa (II discorso, capitolo VI, paragrafi 11-14; capitoli XV e XVI) [18].

19. – Nessun essere mortale può mai dare una dispensa nei casi di matrimoni proibiti dalla legge divina, mentre quelli vietati dalla legge umana sono di competenza esclusiva dell'autorità del legislatore o di colui che governa per il legislatore (I discorso, capitolo XII, paragrafo 9; II discorso, capitolo XXI, paragrafo 8) [19].

20. – Soltanto il legislatore fedele ha l'autorità di legittimare i figli illegittimi in modo che essi possano succedere alle loro eredità ed ottenere altri uffici e benefici civili ed ecclesiastici (gli stessi passi già indicati prima).

21. – Spetta soltanto al legislatore fedele il diritto di giudicare con il giudizio coercitivo i candidati agli ordini ecclesiastici e la loro idoneità; nessun sacerdote o vescovo è autorizzato a innalzare qualche persona a questi ordini senza l'autorizzazione del legislatore (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3 e 4; II discorso, capitolo XVII, paragrafi 8-16) [20].

22. – Soltanto chi governa secondo le leggi dei fedeli ha l'autorità di regolare il numero delle chiese o dei templi, e dei sacerdoti, diaconi ed altri ufficiali che ne sono ministri (gli stessi passi già citati sopra).

17. Cfr. II discorso, capp. XV-XVI (pp. 444-56).
18. Cfr. II discorso, cap. VI, 11-14; capp. XV-XVI (pp. 320-26, 444-56).
19. Cfr. I discorso, cap. XII, 9; II discorso, cap. XXV, 8 (pp. 175-597).
20. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4; II discorso, cap. XVII, 8-16 (pp. 482-91).

23. – Gli uffici separabili della Chiesa possono e debbono esser attribuiti e tolti soltanto per autorità del legislatore fedele; e la stessa cosa vale anche per i benefici e le altre cose stabilite per scopi religiosi (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2 e 4; II discorso, capitolo XVII, paragrafi 16-18; capitolo XXI, paragrafi 11-15) [21].

24. – Nessun vescovo, in quanto tale, sia collettivamente o distributivamente, ha l'autorità di nominare i notai e gli altri pubblici ufficiali civili (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3 e 10; II discorso, capitolo XXI, paragrafo 15) [22].

25. – Nessun vescovo, in quanto tale, collettivamente o distributivamente, è autorizzato a concedere licenza per l'insegnamento pubblico o la pratica di qualsiasi arte o disciplina; ciò spetta soltanto al legislatore, o perlomeno a quello fedele, o a chi governa per sua autorità (gli stessi passi citati immediatamente sopra).

26. – Negli uffici e nei benefici ecclesiastici si deve dare la preferenza alle persone già nominate diaconi e sacerdoti, ed alle altre che sono ormai irrevocabilmente consacrate a Dio, nei confronti delle persone che non vi ci sono consacrate (II discorso, capitolo XIV, paragrafi 6-8) [23].

27. – I beni temporali ecclesiastici che avanzano oltre ai bisogni dei sacerdoti e degli altri ministri del Vangelo e dei poveri bisognosi, e che non sono necessari per il culto divino, possono essere usati in tutto o in parte, legittimamente e secondo la legge divina, dal legislatore umano per il benessere comune o pubblico, e per la difesa (I discorso, capitolo XV, paragrafo 10; II discorso, capitolo XVII, paragrafo 16; capitolo XXI, paragrafo 14) [24].

21. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 4; II discorso, cap. XVII, 16-18; cap. XXI, 11-15 (pp. 192, 195, 491-93, 534-39).

22. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 10; II discorso, cap. XXI, 15 (pp. 192, 194, 200, 539).

23. Cfr. II discorso, cap. XIV, 6-8 (pp. 421-23).

24. Cfr. I discorso, cap. XV, 10; II discorso, cap. XVII, 16; cap. XXI, 14 (pp. 200, 491, 538).

28. – Tutti i beni temporali che sono stati messi in serbo per scopi religiosi o per le necessità caritatevoli, come i legati lasciati in testamento per le crociate contro gli infedeli, o per il riscatto dei prigionieri, o per il sostentamento dei poveri bisognosi, o per altri scopi simili, debbono essere distribuiti soltanto dal governante, secondo la designazione del legislatore e l'intenzione del donatore (gli stessi passi citati immediatamente sopra).

29. – Soltanto il legislatore fedele ha l'autorità di concedere delle esenzioni a certi collegi o ordini religiosi, e di approvare o stabilire tali esenzioni (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3, 4 e 10; II discorso, capitolo XVII, paragrafi 8-16; capitolo XXI, paragrafi 8-15) [25].

30. – Soltanto il governante ha, secondo la designazione del legislatore umano, l'autorità di esercitare il giudizio coercitivo nei confronti di tutti gli eretici, criminali ed altre persone soggette alla pena o punizione temporale; di infliggere loro pene personali, di esigere il pagamento di certe pene pecuniarie sulla loro proprietà e di applicare queste pene (I discorso, capitolo XV, paragrafi 6-9; II discorso, capitolo VIII, paragrafi 2 e 3; capitolo X) [26].

31. Nessun uomo che sia soggetto o obbligato a qualche altro uomo, e per di più con un giuramento legittimo, può esserne sciolto da un vescovo o sacerdote senza che esista una causa ragionevole; e questa causa dev'essere giudicata tale dal legislatore umano, con un giudizio nel terzo significato della parola; l'opposto è contrario alla sana dottrina (II discorso, capitoli VI e VII; e capitolo XXVI, paragrafi 13-16) [27].

25. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4, 10; II discorso, cap. XVII, 8-16; cap. XXI, 8-15 (pp. 192, 194, 195, 200, 482-91, 533-39).
26. Cfr. I discorso, cap. XV, 6-9; II discorso, cap. VIII, 2-3; cap. X (pp. 197-200, 333, 356).
27. Cfr. II discorso, capp. VI-VII; cap. XXVI, 13-16 (pp. 309-27, 622-29).

32. – Soltanto il concilio generale di tutti i fedeli ha l'autorità di designare un vescovo o qualche chiesa, come metropolitana delle altre, e di privarla o deporla da questa posizione (II discorso, capitolo XXII, paragrafi 9-12) [28].

33. – Soltanto il legislatore fedele, o chi governa per sua autorità nella comunità dei credenti, può radunare con potere coattivo un concilio generale o parziale di sacerdoti, vescovi ed altri credenti; e se il concilio viene adunato in un modo diverso, le sue decisioni non hanno né forza né validità e nessuno può essere obbligato sotto minaccia di pena o punizione temporale o spirituale ad osservare tali decisioni (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3 e 4; capitolo XVII; II discorso, capitolo VIII, paragrafo 6-fine; e capitolo XXI, paragrafi 2-8) [29].

34. – I digiuni e i divieti di certi cibi debbono essere imposti solo dall'autorità del concilio generale dei fedeli, o del legislatore fedele; se la legge divina non proibisce la pratica delle arti meccaniche o l'insegnamento delle discipline in certi giorni, questo divieto può essere imposto solo dal suddetto concilio o dal legislatore; e solo il legislatore fedele, o chi governa per sua autorità, può obbligare all'osservanza di tali proibizioni con una pena o punizione temporale (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3, 4 e 8; II discorso, capitolo XXI, paragrafo 8) [30].

35. – La canonizzazione o il culto di qualche persona, come santo, può essere stabilita ed ordinata solo dal concilio generale (II discorso, capitolo XXI, paragrafo 8) [31].

36. – Soltanto il concilio generale dei fedeli ha l'autorità di fare dei decreti che vietano ai vescovi, preti ed altri

28. Cfr. II discorso, cap. XXII, 9-12 (pp. 550-52).
29. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4; cap. XVII; II discorso, cap. VIII, 6-fine; cap. XXI, 2-8 (pp. 192, 194, 195, 336-42, 524-33).
30. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4, 8; II discorso, cap. XXI, 8 (pp. 192, 194, 195, 199, 533).
31. Cfr. II discorso, cap. XXI, 8 (p. 533).

ministri del tempio, di aver moglie, e così pure le altre ordinanze relative alla pratica ecclesiastica; e possono dare la dispensa dall'osservanza di tali decreti solo quel collegio o quella persona alla quale ne è stata data l'autorità dal suddetto concilio (gli stessi passi citati immediatamente sopra).

37. – Un litigante può sempre appellarsi, contro la giurisdizione coattiva concessa a un vescovo o sacerdote, al legislatore o a chi governa per sua autorità (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2 e 3; II discorso, capitolo XXII, paragrafo 11) [32].

38. – Una persona che debba mantenere la perfezione evangelica della suprema povertà non può avere in sua potestà dei beni mobili, se non ha la ferma intenzione di venderli al più presto possibile e di dare il prezzo che ne ha ricevuto ai poveri; e non può avere il dominio o possesso di nessuna cosa, mobile o immobile, ossia, con l'intenzione di rivendicarla di fronte al giudice coercitivo contro chiunque se ne appropri o voglia appropriarsene (II discorso, capitolo XIII, paragrafi 22 e 30; capitolo XIV, paragrafo 14) [33].

39. – Le comunità e gli individui sono obbligati per legge divina a contribuire per quanto possono, alle vesti ed al cibo che sono necessari, almeno quotidianamente, al sostentamento dei vescovi e degli altri che amministrano loro il Vangelo; ma non sono obbligati a pagare delle decime o anche qualcos'altro, al di là dei bisogni dei suddetti ministri (II discorso, capitolo XIV, paragrafi 6-11) [34].

40. – Il legislatore fedele, o chi governa per sua autorità in una provincia a lui soggetta, può costringere i vescovi e gli altri ministri del Vangelo, che sono stati sufficientemente provvisti di cibo e di vesti, a svolgere le loro divine funzioni

32. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3; II discorso, cap. XXII, 11 (pp. 192, 194, 551).
33. Cfr. II discorso, cap. XIII, 22, 30; cap. XIV, 14 (pp. 401, 409, 428).
34. Cfr. II discorso, cap. XIV, 6-11 (pp. 421-27).

e ad amministrare i sacramenti (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3 e 4; II discorso, capitolo VIII, paragrafi 6-fine; capitolo XVII, paragrafo 12) [35].

41. – I vescovi romani, e qualsiasi altro ecclesiastico o ministro del tempio, debbono essere promossi ai loro uffici ecclesiastici separabili, secondo la legge divina dal legislatore fedele o da chi governa per sua autorità, o dal concilio generale dei credenti; e lo stesso principio vale per le sospensioni e remozioni da questi uffici a causa di un delitto che essi abbiano compiuto (I discorso, capitolo XV, paragrafi 2, 3, 4 e 10; II discorso, capitolo XVII, paragrafi 8-16; capitolo XXII, paragrafi 9-13) [36].

42. – Potremmo inferire molte altre conclusioni utili che conseguono necessariamente dai primi due discorsi; ma ci bastino quelle che abbiamo già dedotte, perché esse offrono un cuneo ben adatto e sufficientemente penetrante per strappar via la suddetta pestilenza e la sua causa, e anche per desiderio di brevità.

CAPITOLO III. – *Sul titolo di questo libro.*

Chiameremo questo trattato *Il difensore della pace* perché discute e spiega le cause principali per cui esiste e viene mantenuta la pace o tranquillità, e quelle per cui invece nasce la contesa che è il suo opposto, ed anche quelle mediante le quali questa contesa può essere però frenata ed eliminata. Poiché con questo trattato si conosce l'autorità, la causa e la concordanza delle leggi umane e divine e di ogni governo coercitivo, che sono le norme degli atti umani nella cui misura opportuna e non impedita, consiste appunto la pace o tranquillità civile.

35. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4; II discorso, cap. VIII, 6-fine; cap. XVII, 12 (pp. 192, 194, 195, 336-42, 487).

36. Cfr. I discorso, cap. XV, 2, 3, 4, 10; II discorso, cap. XVII, 8-16; cap. XXII, 9-13 (pp. 192, 194, 195, 200, 482-91, 550-53).

Inoltre questo trattato rende capaci il governante e il suddito – che sono gli elementi primari di ogni Stato – di comprendere che cosa debba esser fatto per mantenere la loro pace e libertà. Difatti, mediante le verità umane e divine scritte in questo libro, il primo cittadino o prima parte del regime civile, il governante (sia egli uno o più di uno), comprenderà che spetta soltanto a lui l'autorità di dare dei comandi alla moltitudine dei sudditi, intesa collettivamente o distributivamente, e di coercire, quando occorra, qualche persona secondo le leggi stabilite. E il governante apprenderà anche che non deve far nulla fuori delle leggi, specialmente nelle cose più importanti, senza avere il consenso della moltitudine dei sudditi o legislatore, e che la moltitudine o legislatore non dev'essere provocata con l'ingiuria, poiché l'autorità e la virtù del governo consiste appunto nella sua espressa volontà. La moltitudine dei sudditi ed ogni suo membro individuale può poi apprendere a sua volta, da questo libro, quale o quali siano la persona o le persone che dovrebbero essere nominate a governare, e che per lo stato e nello stato della vita presente essi sono obbligati ad ubbidire soltanto ai comandi della parte governante che ha potere coattivo, ma però soltanto quando questi comandi sono secondo le leggi stabilite, poiché quelli che non sono tali debbono essere considerati nel modo che abbiamo descritto nei capitoli XV e XVIII del I discorso. E la moltitudine dei sudditi apprenderà anche fin dove sarà possibile osservare che il governante o qualsiasi altra parte della comunità non si assuma la discrezione arbitraria di pronunziare dei giudizi e di compiere degli atti civili contrari o estranei alle leggi[37].

Quando queste verità verranno comprese e tenute bene in mente, e osservate e ascoltate diligentemente, lo Stato o qualsiasi altra comunità civile temperata sarà sempre conservata in un'esistenza pacifica o tranquilla; e per mezzo di questa pace o tranquillità, gli uomini che vivono una vita

37. Cfr. I discorso, capp. XI, 1, 3, 5, 7; XIV, 5, 6 (pp. 155, 156, 157, 158, 162, 164, 187, 188).

civile possono raggiungere una sufficiente esistenza terrena, mentre quando esse mancano, sono necessariamente privati di questa sufficienza ed anche mal predisposti alla beatitudine eterna. Ora che questi siano poi i fini e gli oggetti migliori del desiderio umano, anche se in due diversi mondi, è cosa che noi abbiamo assunto, nelle nostre precedenti affermazioni, come evidente di per sé stessa per tutti gli uomini. Ma a quanto abbiamo scritto, vogliamo aggiungere adesso che qualora si possa trovare in questo trattato qualche affermazione, conclusione o altra espressione che non sia cattolica, non è stata certo detta con pertinacia, e ne lasciamo la correzione e determinazione all'autorità della Chiesa cattolica o al concilio generale dei fedeli cristiani.

Il giorno del Battista, 1324[38].

Il Difensore è terminato.
Lode e gloria a te, Cristo.

38. Cioè, 24 giugno 1324.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Aaran, 145, 649, 683.
Abramo, 119, 135, 649, 682.
Adamo, 118, 133, 489.
Adriano (san), 600.
Adriano III (papa), 598.
Abele, 118, 649, 682.
Agamennone, 147.
Agostino (sant'), 145, 242, 255, 272, 274-77, 285, 291, 295, 298, 300-01, 304-06, 309, 313, 315, 319, 326-28, 351, 354, 360, 395, 412, 428-29, 460-61, 464, 466-67, 472, 488, 509-11, 513-14, 522, 587, 643, 651-52, 656, 664-67, 687, 698, 705-06.
Alcibiade, 216.
Ambrogio (sant'), 256, 259-61, 278-81, 290-91, 295, 301-02, 306, 315, 330-31, 333-34, 342, 347, 350, 359, 365, 369, 407, 422, 442-43, 461, 467, 493, 496, 595, 623, 633, 646, 652, 673-76, 706, 709-10, 712.
Anacleto (papa), 469, 698.
Anania, 405, 461.
Antenore, 109.
Apollo, 470, 545.
Ario, 526.
Aristotele, 107, 112, 115, 118-21, 123-24, 127-29, 142-43, 146-51, 155-56, 159-67, 169, 171-74, 178-79, 181-85, 188-96, 198-203, 205, 207, 215, 219, 221-22, 236-37, 239-40, 247, 250, 254, 263, 339, 383, 434-35, 489, 724.
Augusto Focas (imperatore), 553.
Averroè, 162.

B

Barnaba, 456, 460, 462, 466, 473, 479, 644, 653, 667, 686.
Basilio, 289, 400.
Beda (venerabile), 405, 431, 641, 653-54.
Benedetto IX (papa), 597.
Bernardo (san), 282, 286, 289, 292-94, 296-97, 310, 376-77, 570, 580, 613, 649-51, 681-85, 687-95, 701, 703, 710, 723.
Bonifacio I (papa), 530.
Bonifazio IV (papa), 553.
Bonifazio VIII (papa), 245, 342, 521-22, 535, 539, 544, 563, 610.

C

Caino, 118.
Callisto (papa), 604.

Carlo Magno, 600, 617, 725, 727.
Cassiodoro, 105-06, 113-14, 238.
Catilina, 106, 188.
Cefa, 460, 470, 473, 475, 479, 545, 547, 652-53.
Cicerone, 108, 188-89, 209, 221, 247, 626, 628.
Clemente (san), 244, 454, 501, 521-22, 563, 608, 641, 654-55.
Costante, 675.
Costantino, 243, 377, 466, 500, 502-03, 523, 526, 552-553, 559, 561, 591-94, 596, 613-14, 645, 677, 678.
Costanzo, 349.

D

Daniele, 165, 589.
David, 280, 283.
Dionigi il vecchio, 216.
Dionigi (vescovo), 454.

E

Enrico III (imperatore), 597.
Enrico IV (imperatore), 603.
Enrico VII (imperatore), 242, 574, 609.
Ereida (vescovo), 454.
Esiodo, 130.
Esopo, 621.
Eugenio (papa), 289, 292, 377, 570, 580, 613, 649-50, 681-82, 687, 689-90, 701, 703, 710.
Eutiche, 528-29.
Evandro (prete), 450, 670.
Ezechiele, 154.

F

Federico II (imperatore), 604.
Filippo, 486.
Filippo il Bello, 245, 521, 535.
Fortunanziano, 510.
Frines, 161-62.

G

Gaio, 452.
Geremia, 305.
Gerolamo (san), 183, 280, 283-84, 288, 302, 312-13, 318, 321, 354, 401, 405, 429-30, 449-50, 452-55, 457, 464, 467, 476, 486, 508, 510, 546, 582, 585, 635, 646, 648, 652, 657, 664-65, 670, 679-81, 685, 704-05, 713.
Gesù Cristo, 105-06, 109, 134-36, 240, 242-44, 246, 252-53, 256-57, 264-66, 269-90, 296-97, 299, 301, 304, 306, 309-15, 320, 325-26, 328-30, 333-34, 338, 345-46, 348, 350-56, 359-60, 363, 368, 370-73, 375-78, 391, 394-96, 399-401, 403-05, 407-18, 420-26, 428-32, 437, 440-50, 452-56, 458-61, 463-75, 477-80, 482, 488, 492, 498-500, 503-04, 508, 512-16, 520, 522, 524, 534, 544-47, 558, 560-61, 563-64, 566-67, 569-70, 573, 576-77, 579, 582, 584, 591-94, 597-98, 603, 605, 609-14, 617, 620, 627-28, 632, 635-36, 639, 642-45, 649, 653-67, 669, 672, 676, 680-87, 689-98, 700-05, 707, 710, 712-13, 717, 719, 722-24, 731, 735.
Giacomo (san), 109, 154, 332, 345, 359, 456, 460, 462, 466-67, 472-73, 479, 517, 570, 611, 643, 649, 653, 655, 717, 719.
Giovanni (san), 105-106, 109, 145, 266, 273-75, 277, 285-86, 309, 311, 321, 375, 410, 414, 419-20, 429, 432-33, 442, 445, 448, 451, 456, 459-60, 463, 466, 472-73, 479, 481, 499, 569-70, 577, 579, 643, 646, 653, 657, 661-62, 672, 676, 685, 687, 693, 695, 698, 702, 704, 705.

Giovanni Crisostomo (san), 275, 277, 279, 287, 303-04, 308, 321, 333, 346, 348-49, 365, 372, 633, 643, 693, 705, 718, 725.
Giovanni XII (papa), 596.
Giuda, 410, 414-15, 419-20, 432.
Giuditta, 276.
Giulio Cesare, 152.
Giuseppe (san), 371, 652.
Giustiniano (imperatore), 455, 598.
Gregorio (san), 291, 357, 454, 490, 542, 573, 596, 648, 672, 706, 710.

I

Ilario (sant'), 349-50, 365, 633, 675, 718.
Ippocrate, 512.
Isaia, 629.
Isidoro (san), 490, 498, 500, 503, 520-21, 523, 526, 528, 552, 561, 594, 645, 647-48, 668, 677, 679.

J

Job, 105-06.

L

Lazzaro, 317.
Leone (papa), 319, 527, 531, 599-601.
Liberio, 519, 660.
Lorenzo, 595.
Luca (san), 256, 265-66, 278, 287, 289, 328, 333-34, 346, 349, 356, 371-72, 381, 394, 396, 400, 404-06, 408-09, 411, 414-15, 417, 420-21, 428, 431, 433, 444, 447, 458, 467-68, 474, 482, 516, 622, 641-42, 649, 652-53, 658-60, 681, 686, 689, 695, 702, 705.
Ludovico il Bavaro (imperatore), 110, 270, 539, 542, 579-80, 621-22, 625, 633-34.

M

Malachia, 324, 363, 488.
Maometto, 154.
Maria (Vergine), 134.
Marciano (imperatore), 526-29, 531.
Marco (san), 106, 265, 328, 354, 371, 396, 399, 405, 411, 413-14, 417, 420, 432-33, 447, 454, 469, 660, 662, 700, 704-05.
Martino, 553, 596, 597, 599, 600, 604.
Matteo (san), 106, 199, 240, 242, 264-65, 279-81, 284, 287, 289, 302, 311-12, 318, 321, 325, 328, 351-52, 354, 363, 371-73, 394, 396, 399-400, 405-06, 410-11, 414-15, 417-18, 420, 424, 428-30, 432-33, 444, 448-49, 453, 456, 459, 464, 467-71, 477, 482, 499, 507, 517, 558, 569, 588, 622, 627, 635, 642, 656, 658-60, 662-63, 668, 681, 685-87, 693, 695, 697-98, 701-05, 713.
Maurizio (imperatore), 596.
Melchisedech, 649, 682-83.
Mosè, 135, 145, 353, 649, 683.

N

Nabucodonosor, 305, 588.
Nicola (san), 454, 490.
Nicolò (papa), 601.
Noè, 649, 682.

O

Onorio (imperatore), 530.
Origene, 280, 283-84, 287-88.
Ottone I (imperatore), 596, 600-01.
Ottone IV (imperatore), 604.

P

Paolo (san), 241-42, 266, 283, 285-86, 290, 301, 303, 308-11, 326-27, 333, 354, 415, 424, 451, 460-62, 464, 470, 472-76, 478-79, 482, 499, 500-01, 545, 547, 551-52, 559, 610, 639, 641, 644, 660, 664, 666-67, 672, 678, 687, 690, 696.
Pasquale II (papa), 603-04.
Pelagio I (papa), 598.
Pietro (san), 242, 244, 253, 264, 266, 272, 280-81, 283, 289, 301, 308, 310-13, 334, 377, 448-49, 451, 453, 456, 459-76, 478, 481, 486, 499-501, 518, 547, 551-53, 556-57, 559, 569-70, 580, 604, 608-10, 613, 626, 636, 639, 641-45, 648-50, 655-69, 672, 678-80, 684, 686, 691, 694-96, 698, 701, 731.
Pietro Lombardo, 314-15, 318.
Pitagora, 130.
Platone, 108.
Ponzio Pilato, 240, 273-75, 284-86, 296, 309, 692, 723.

R

Rabano, 405, 486, 558, 657.
Recesvindo, 526.
Remigio, 686.
Riccardo da San Vittore, 314, 316, 318-19.

S

Sallustio, 106, 188.
Samuele, 649, 683-84.
Saphira, 405.
Seneca, 371.
Silvestro (san), 243, 377, 711.
Simmaco, 595.
Simone, 242.
Simon Mago, 374, 474.
Simplicio (papa), 598.
Stefano, 486, 601.

T

Tantalo, 131.
Teodette, 207.
Teodoreto (vescovo), 533.
Teodorico (re), 596.
Teodosio, 527, 532.
Teofillato, 275, 405, 643, 672.
Teopompo, 166-67.
Tibertino, 598.
Tobia, 332.
Timoteo, 161-62, 241, 267, 304, 306-07, 327, 428, 450, 641, 654, 690.
Tito, 241, 293, 307, 450, 644, 667, 709.
Tommaso (san), 405.
Tullio, 108, 120, 248.

U

Ugo da San Vittore, 496.
Uguccione, 251.
Urbano I (papa), 592.

V

Valentiniano (imperatore), 280, 301, 350, 359, 526, 528, 532, 673.
Visconti Matteo, 634.
Vitaliano, 596.

INDICE DEL VOLUME

Introduzione . . . . . p. 7
Nota biografica . . . . . » 79
Nota bibliografica . . . . . » 83

IL DIFENSORE DELLA PACE

PRIMO DISCORSO . . . . . p. 105

CAPITOLO I . . . . . » 105
Sul fine generale della discussione, la causa di questo fine e la divisione del libro.

CAPITOLO II . . . . . » 113
Sui primi problemi di questo libro, e sulla distinzione dei vari significati del termine « Stato ».

CAPITOLO III . . . . . » 116
Sull'origine della comunità civile.

CAPITOLO IV . . . . . » 119
Sulla causa finale della città, sui suoi requisiti e sulla distinzione delle sue parti in generale.

CAPITOLO V . . . . . » 123
Sulla distinzione delle parti della città, e sulla necessità della loro esistenza separata per un fine che può esserle assegnato dall'invenzione umana.

CAPITOLO VI . . . . . » 133
Sulla causa finale di una certa parte dello Stato, il sacerdozio, che è mostrata dal diretto insegnamento o rivelazione di Dio, ma che non può esser provata dalla ragione umana.

CAPITOLO VII . . . . . p. 138

Sugli altri generi di cause dell'esistenza separata delle parti della città, e la divisione di ogni genere in due modi pertinenti al nostro proposito.

CAPITOLO VIII . . . . . » 141

Generi di politie o regimi, temperati e viziati, e divisione delle loro specie.

CAPITOLO IX . . . . . » 144

Sui metodi per stabilire una monarchia regia, e quale di questi metodi sia il più perfetto; ed anche dei metodi di stabilire gli altri generi di regime o « politia » sia temperati che viziati.

CAPITOLO X . . . . . » 153

Sulla distinzione dei significati del termine « legge » e quale sia il suo significato più proprio e che noi intendiamo.

CAPITOLO XI . . . . . » 157

Sulla necessità di fare le leggi; intese nel loro senso più proprio; e che nessun governante quantunque virtuoso o giusto può governare senza le leggi.

CAPITOLO XII . . . . . » 167

Sulla causa efficiente dimostrabile delle leggi umane, ed anche su quella causa che non può essere provata per via dimostrativa; il che vuol dire compiere un'indagine sul legislatore. Onde appare che chiunque è istituito per elezione deriva la sua autorità solo da questa elezione, indipendentemente da ogni altra conferma.

CAPITOLO XIII . . . . . » 177

Su alcune obiezioni contro quanto è detto e stato detto nel capitolo precedente; loro confutazione e più ampia esposizione del nostro proposito.

CAPITOLO XIV . . . . . » 187

Sulle qualità o disposizioni del perfetto governante, affinché si sappia qual è il genere di persona che deve essere assunto al governo. Donde risulta anche quale sia la materia o soggetto appropriato delle leggi umane.

CAPITOLO XV . . . . . p. 194
Sulla causa efficiente del miglior metodo per stabilire il governo; donde risulta evidente anche la causa efficiente delle altre parti dello Stato.

CAPITOLO XVI . . . . . » 205
Se sia meglio per la «politia» nominare ciascun monarca individualmente per mezzo di una nuova elezione, o eleggere invece un solo monarca, insieme con tutta la sua posterità, che viene detta di solito «successione ereditaria».

CAPITOLO XVII . . . . . » 224
Sull'unità numerica del governo supremo della città o Stato, e sulla necessità di questa unità; donde risulterà l'unità numerica della città o Stato stesso, e di ciascuna delle sue parti o uffici primari.

CAPITOLO XVIII . . . . . » 233
Sulla correzione del governante, e per quale causa, in quale modo e da chi egli debba esser punito quando trasgredisce la legge.

CAPITOLO XIX . . . . . » 237
Sulla causa efficiente della tranquillità e della mancanza di tranquillità della città o Stato, e di quella causa singolare che turba gli Stati in un modo insolito; e sulla connessione tra il primo ed il secondo discorso.

SECONDO DISCORSO . . . . . » 249

CAPITOLO I . . . . . » 249
Su tre impedimenti o modi di opporsi alle verità contenute in questo discorso; sullo scopo della discussione e sul modo di procedere.

CAPITOLO II . . . . . » 254
Sulla distinzione dei significati delle parole o termini che compongono i problemi da risolvere.

CAPITOLO III . . . . . » 264
Sulle affermazioni canoniche ed altri argomenti che sembrano provare che spetti ai vescovi o preti, in quanto tali, un governo coercitivo, anche senza che sia loro concesso dal legislatore umano, e che spetti al vescovo romano, o papa, il più alto tra tutti i poteri.

CAPITOLO IV . . . . . p. 271

Sulle scritture canoniche, i comandi, consigli ed esempi di Cristo e dei Santi e approvati dottori che spiegarono la legge evangelica, mediante i quali viene chiaramente dimostrato che il vescovo romano o qualunque altro vescovo o sacerdote o chierico non può pretendere od attribuirsi in virtù delle parole della Scrittura nessun governo coercitivo o giurisdizione contenziosa, e tanto meno la suprema giurisdizione sopra ogni chierico o laico; e che anzi, per il consiglio e l'esempio di Cristo, essi debbono rifiutare un tale governo, specialmente nelle comunità dei fedeli, se gli è offerto o conferito da chi ha l'autorità di farlo; e ancora, che tutti i vescovi, e in generale tutte le persone che ora sono chiamate chierici, debbono essere sottoposte al giudizio coercitivo o potere di chi governa per autorità del legislatore umano, specialmente se questo governante è cristiano.

CAPITOLO V . . . . . » 290

Verità canoniche dette dagli Apostoli e relative interpretazioni dei Santi e dottori che mostrano evidentemente quanto abbiamo già affermato nel capitolo precedente.

CAPITOLO VI . . . . . » 311

Sull'autorità sacerdotale delle chiavi, e che genere di potere abbiano il sacerdote o il vescovo nei riguardi della scomunica.

CAPITOLO VII . . . . . » 329

Sommario delle affermazioni stabilite nel capitolo precedente e loro chiarificazione e conferma.

CAPITOLO VIII . . . . . » 334

Sulla distinzione degli atti umani; e quali di essi ricadano sotto la legge umana ed il giudice secolare.

CAPITOLO IX . . . . . » 345

Sulla relazione tra gli atti umani e la legge divina, e sul giudice della vita futura, che è Cristo; e in che modo questi atti sono riferiti al dottore della sua legge che è il vescovo o sacerdote, in questo mondo.

CAPITOLO X . . . . . » 358

Sul giudice coattivo degli eretici, ossia, a chi spetti di giudicarli in questo mondo, di costringerli, d'infligger loro delle pene nella persona e nella proprietà, e di applicare e disporre di queste pene.

CAPITOLO XI . . . . . p. 370

Su alcuni indizi, testimonianze ed esempi tratti sia dalle scritture canoniche che da quelle umane, i quali ci mostrano la verità delle conclusioni stabilite nei capitoli IV, V, VIII, IX e X di questo discorso, riguardo allo stato dei vescovi e, in generale, di tutti i sacerdoti. E perché Cristo ha distinto questo stato, che è stato di povertà, da quello dei potenti.

CAPITOLO XII . . . . . » 378

Sulla distinzione dei significati di alcuni termini necessari per definire le quistioni inerenti allo stato di suprema povertà.

CAPITOLO XIII . . . . . » 391

Sullo stato di suprema povertà che viene chiamato solitamente di perfezione evangelica; e che questo stato fu osservato da Cristo e dai suoi Apostoli.

CAPITOLO XIV . . . . . » 419

Su alcuni argomenti contrari alle conclusioni del capitolo precedente, loro confutazione e conferma di quanto abbiamo detto nello stesso capitolo.

CAPITOLO XV . . . . . » 446

Sulla distinzione dell'ufficio sacerdotale secondo la sua autorità essenziale ed accidentale, separabile ed inseparabile; e che nessun prete è inferiore a un vescovo nell'autorità essenziale, ma solo in quella accidentale.

CAPITOLO XVI . . . . . » 458

Sull'uguaglianza degli Apostoli nel loro ufficio e in ogni dignità concessa loro immediatamente dal Cristo. Donde si dimostra quanto abbiamo già detto nel capitolo precedente a proposito dell'uguaglianza di tutti i loro successori; e in che modo tutti i vescovi siano indifferentemente i successori di ciascun Apostolo.

CAPITOLO XVII . . . . . » 477

Sull'autorità di istituire i vescovi e gli altri sacerdoti o ministri della Chiesa, nella loro dignità e ufficio che noi abbiamo chiamato separabile e inseparabile.

CAPITOLO XVIII . . . . . » 497

Sull'origine e lo stato originario della Chiesa cristiana, e donde il vescovo e la Chiesa romana abbiano assunto l'autorità di cui abbiamo parlato e un certo primato sopra tutti gli altri vescovi e chiese.

CAPITOLO XIX . . . . . p. 506

Su certe considerazioni preliminari necessarie per determinare la suddetta autorità o primato; e quali sono le affermazioni o scritture alle quali occorre credere e che dobbiamo conoscere vere per la salvezza eterna.

CAPITOLO XX . . . . . » 515

Su chi possieda o abbia posseduto l'autorità di definire o determinare le sentenze dubbie della Sacra Scrittura.

CAPITOLO XXI . . . . . » 525

A chi spetta o è spettato fino ad ora l'autorità coercitiva di radunare un concilio generale di sacerdoti, vescovi e di altri credenti; e a chi spetta nel concilio l'autorità di far dei decreti la cui disubbidienza renderebbe soggetti i fedeli alla punizione o pena per lo stato della vita presente o della vita futura; e, ancora, a chi spetti l'autorità in questo mondo di punire qualsiasi trasgressore dei decreti o decisioni del concilio generale. E inoltre che nessun vescovo o sacerdote può scomunicare qualsiasi governante o porre qualsiasi popolo sotto interdetto, o attribuire ad alcuno dei benefici ecclesiastici temporali o titoli o licenze d'insegnamento, o qualsiasi ufficio civile, se non per decisione o concessione del concilio generale o del legislatore umano o di entrambi.

CAPITOLO XXII . . . . . » 543

In che senso il vescovo romano e la sua Chiesa siano il capo e guida delle altre Chiese; e per quale autorità ciò spetti loro.

CAPITOLO XXIII . . . . . » 564

Sui modi di pienezza di potere, e sulla maniera e ordine della loro assunzione da parte del vescovo romano; e esposizione sommaria di come egli ne abbia usato e ne usi ancora.

CAPITOLO XXIV . . . . . » 575

Come, in particolare, il vescovo romano abbia usato la supremazia e pienezza di potere così assunta entro i limiti della Chiesa e del governo del clero.

CAPITOLO XXV . . . . . » 590

Come, in particolare, il vescovo romano abbia usato il suo primato o pienezza di potere fuori dei limiti della Chiesa, nei confronti dei laici e degli affari civili.

CAPITOLO XXVI . . . . . p. 612

Come il vescovo romano ha usato in modo più particolare questo potere pieno e primato nei riguardi del governante romano e dell'impero romano.

CAPITOLO XXVII . . . . . » 641

Su alcune obiezioni alle conclusioni del capitolo XV di questo discorso e dei capitoli seguenti.

CAPITOLO XXVIII . . . . . » 651

Risposte alle precedenti obiezioni.

CAPITOLO XXIX . . . . . » 701

Confutazione delle obiezioni che furono addotte dalla Sacra Scrittura nel capitolo III di questo discorso per mostrare che spetta ai vescovi la giurisdizione coattiva, e che la suprema giurisdizione coercitiva spetta al vescovo romano, in quanto tale.

CAPITOLO XXX . . . . . » 715

Confutazione degli argomenti razionali presentati nel capitolo III di questo discorso per lo stesso scopo; ed anche sul trasferimento dell'impero romano e di ogni altro governo; e come questo trasferimento debba e possa esser fatto secondo la giusta ragione.

TERZO DISCORSO . . . . . » 731

CAPITOLO I . . . . . » 731

Riepilogo dei principali intenti e conclusioni dei discorsi I e II, e loro connessione con quanto segue.

CAPITOLO II . . . . . » 732

Nel quale sono inferite esplicitamente certe conclusioni che conseguono necessariamente dai risultati stabiliti nei primi due discorsi. E se i governanti e i sudditi faranno attenzione a queste conclusioni, potranno raggiungere più facilmente il fine perseguito da questo libro.

CAPITOLO III . . . . . » 741

Sul titolo di questo libro.

Indice dei nomi . . . . . » 747

Errata-corrige . . . . . » 758

ERRATA-CORRIGE

Pag.	152,	nota	26:	*invece di*	EGIDIO ROMANO	*leggi*	EGIDIO COLONNA
»	201,	»	20:	»	» GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regnum et pap.*	»	GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regia et pap.*
»	224,	»	2:	»	» idem	»	idem
»	256,	»	5:	»	» AGOSTINO TRIUNFO	»	AGOSTINO TRIONFO
»	260,	»	20:	»	» EGIDIO COLONNA, *De ecclesia potestate*	»	EGIDIO COLONNA, *De ecclesiastica potestate*
»	269,	»	13:	»	» idem	»	idem
»	270,	»	17:	»	» idem	»	idem
»	450,	»	14:	»	» GIACOMO DA VITERBO	»	JACOPO DA VITERBO
»	674,	»	71:	»	» *Corpus iuris canonici*	»	*Corpus iuris civilis*

STAMPATO PER CONTO
DELLA CASA EDITRICE
U T E T
CON I TIPI DELLA
TIPOGRAFIA TORINESE S.P.A.